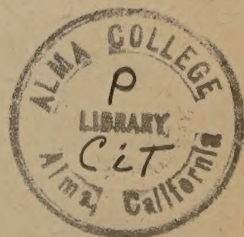


La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL
DE LOS
DOMINICOS ESPAÑOLES



Año XLIII. • Tomo LXXVIII. • Enero a Diciembre de 1951

SALAMANCA • SAN ESTEBAN (APARTADO 17) • 1951

38351

v. 78

1951



Momento histórico en que S. S. el Papa Pío XII define
solemnemente dogma de fe la Asunción gloriosa de la
Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos.

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL. - ENERO-MARZO, 1951 - NUM. 238

CONTITUTIO APOSTOLICA
QUA
FIDEI DOGMA DEFINITUR
DEIPARAM VIRGINEM MARIAM
CORPORE ET ANIMA
FUISSE AD CAELESTEM GLORIAM
ASSUMPTAM



PIUS EPISCOPUS
SERVUS SERVORUM DEI
AD PERPETUAM MEMORIAM

MUNIFICENTISSIMUS DEUS, qui omnia potest, cuiusque providentiae consilium sapientia et amore constant, arcano suae mentis proposito populorum singulorumque hominum dolores intersertis temperat gaudiis, ut, diversis rationibus diversisque modis, ipsum diligentibus omnia cooperentur in bonum (Cfr. *Rom.* 8, 28).

Iamvero Pontificatus Noster, quemadmodum praesens aetas tot curis, sollicitudinibus angoribusque premitur ob gravissimas calamitates ac multorum a veritate virtuteque aberrationes; cernere ta-

men magno Nobis solatio est, dum catholica fides publice actuoseque manifestatur, pietatem erga Deiparam Virginem vigere ac fervescere cotidie magis, ac fere ubique terrarum melioris sanctiorisque vitae praeberere auspicia. Quo fit ut, dum Beatissima Virgo sua materna munia pro Christi sanguine redemptis amantissime explet, filiorum mentes animique ad studiosiorem eius privilegiorum contemplationem impensius excitentur.

Deus reapse, qui ex omni aeternitate Mariam Virginem propensissima singularique intuetur voluntate, «ubi venit plenitudo temporis» (*Galat.* 4, 4), providentiae suae consilium ita ad effectum deduxit, ut quae privilegia, quas praerogativas liberalitate summa eidem concesserat, eadem perfecto quodam concentu refulgerent. Quodsi summam eiusmodi liberalitatem perfectumque gratiarum concentum Ecclesia semper agnovit ac per saeculorum decursum cotidie magis pervestigavit, nostra tamen aetate privilegium illud corporeae in Caelum Assumptionis Deiparae Virginis Mariae clariore luce perfecto enituit.

Quod quidem privilegium, cum Decessor Noster imm. mem. Pius IX almae Dei Parentis immaculatae conceptionis dogma sollemniter sanxit, tum novo quodam fulgore illuxit. Arcissime enim haec duo privilegia inter se conectuntur. Christus quidem peccatum et mortem propria sua morte superavit, et qui per baptismum superno modo iterum generatus est, per eundem Christum peccatum et mortem vicit. Attamen plenum de morte victoriae effectum Deus generali lege iustis conferre non vult, nisi cum finis temporum advenit. Itaque iustorum etiam corpora post mortem resolvuntur, ac novissimo tandem die cum sua cuiusque gloriosa anima coniunguntur.

Verumtamen ex generali eiusmodi lege Beatam Virginem Mariam Deus exemptam voluit. Quae quidem, singulari prorsus privilegio, immaculata conceptione sua peccatum devicit, atque adeo lege illi permanendi in sepulcri corruptione obnoxia non fuit, neque corporis sui redemptionem usque in finem temporum exspectare debuit.

Ideo cum sollemniter sancitum fuit Deiparam Virginem Mariam hereditaria labe immunem inde ab origine fuisse, tum christifidelium animi incensiore quadam spe permoti fuere, futurum ut a supremo

Ecclesiae Magisterio dogma quoque corporeae Assumptionis Mariae Virginis in Caelum quamprimum definiretur.

Siquidem cernere fuit non modo singulos christifideles, sed eos quoque, qui Nationum vel ecclesiasticarum provinciarum quasi personam gererent, ac vel etiam non paucos Concilii Vaticani Patres hoc instanter ab Apostolica Sede postulare.

Decursu autem temporum huiusmodi postulationes ac vota, nedum remitterent, cotidie magis et numero et instantia succrevire. Etenim piaae habitae sunt, hac de causa, precum contentiones; studia hac super re a pluribus eximiisque theologis vel privatim, vel in publicis ecclesiasticis Athenaeis et in ceteris scholis sacris disciplinis tradendis alacriter impenseque provecta; Conventus Mariales multis in catholici orbis partibus vel ex una tantum, vel ex pluribus Nationibus celebrati. Quae quidem studia pervestigationesque maiore in luce posuere in christianae fidei deposito, Ecclesiae concredito, dogma quoque contineri Assumptionis Mariae Virginis in Caelum; ac plerumque inde consecutae sunt postulationes, quibus ab Apostolica Sede suppliciter efflagitabatur, ut haec veritas sollemniter definiretur.

Hoc pio certamine christifideles miro quodam modo coniuncti fuere cum suis sacris Antistitibus; qui quidem eiusdem generis petitiones, numero profecto spectabiles, ad hanc divi Petri Cathedram miserunt. Propterea, cum ad Summi Pontificatus solium evecti fuimus, supplicationes eiusmodi ad milia bene multa ex quavis terrarum orbis parte ex quovis civium ordine, ex Dilectis nempe Filiis Nostris Sacri Collegii Cardinalibus, ex Venerabilibus Fratribus Archiepiscopis et Episcopis, ex Dioecesis, atque ex paroeciis ad hanc Apostolicam Sedem iam delatae erant.

Quamobrem, dum impensas ad Deum admovimus preces, ut ad gravissimam hanc causam decernendam lumen Sancti Spiritus menti Nostrae impertiretur, peculiare edidimus normas, quibus iussimus ut collatis viribus severiora hac de re inirentur studia; atque interea petitiones omnes colligerentur accurateque perpenderentur, quae inde a Decessore Nostro fel. rec. Pio IV ad nostra usque tempora de Assumptione Beatae Mariae Virginis in Caelum ad Apostolicam hanc Sedem missae fuissent (*Petitiones de Assumptione corpo-*

rea B. Virginis Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae; 2 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, 1942).

Cum vero tanti momenti tantaeque gravitatis causa ageretur, opportunum duximus Venerabiles omnes in Episcopatu Fratres directo atque ex auctoritate rogare ut mentem cuiusque suam conceptis verbis Nobis aperire vellent. Quapropter die 1 mensis Maii, anno MDCCCXXXVI, Nostras ad eos dedimus Litteras «Deiparae Virginis Mariae», in quibus haec habebantur: «An vos, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia et prudentia censeatis: Assumptionem corpoream Beatissimae Virginis tamquam dogma fidei proponi et definiri posse, et an id cum clero et populo vestro exoptetis».

Ii autem quos «Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei» (Act. 20, 28), ad utramque quaestionem quod attinet, unanima fere voce assentientes responderunt. Haec «singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio» (Bulla *Ineffabilis Deus, Acta Pii IX*, p. I, vol. I, p. 615), qui Dei Matris autumant corpoream in Caelum Assumptionem ut fidei dogma definire posse, cum concordem Nobis praebeat ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem —quam idem Magisterium sustinet ac dirigit— idcirco per semetipsam ac ratione omnino certa ab omnibusque erroribus immuni manifestat eiusmodi privilegium veritatem esse a Deo revelatam in eoque contentam divino deposito, quod Christus tradidit Sponsae suae fideliter custodiendum et infallibiliter declarandum (Cfr. Con. Vat. *De fide catholica*, cap. 4). Quod profecto Ecclesiae Magisterium non quidem industria mere humana, sed praesidio Spiritus veritatis (Cfr. *Jo.*, 14, 26), atque adeo sine ullo prorsus errore, demandato sibi munere fungitur revelatas adservandi veritates omne per aevum puras et integras; quamobrem eas intaminatas tradit, eisdem adiiciens nihil, nihil, ab iisdem detrahens. «Neque enim —ut Concilium Vaticanum docet— Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacere, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponeret» (Con. Vat. Const. *De Ecclesia Christi*, cap. 4). Itaque ex ordinarii Ecclesiae Magisterii universali consensu certum ac firmum sumitur argumentum, quo comprobatur corpoream Bea-

tae Mariae Virginis in Coelum Assumptionem —quam quidem, quoad caelestem ipsam «glorificationem» virginalis corporis almae Dei Matris, nulla humanae mentis facultas naturalibus suis viribus cognoscere poterat— veritatem esse a Deo revelatam, ideoque ab omnibus Ecclesiae filiis firmiter fideliterque credendam. Nam, ut idem Concilium Vaticanum asseverat; «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive sollemni iudicio, sive ordinario et universalis Magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur» (*De fide catholica*, cap. 5).

Communis huius fidei Ecclesiae varia inde a remotis temporibus per saeculorum decursum manifestantur testimonia, indicia atque vestigia; eademque fides luculentiores in dies lumine panditur.

Siquidem christifideles, suorum Pastorum institutione ac ductu, a Sacris Litteris didicere Virginem Mariam, per terrestrem suam peregrinationem, vitam egisse sollicitudinibus, angustiis, doloribus affectam; ac praeterea id evenisse, quod sanctissimus senex Simeon cecinerat, acutissimum nempe gladium cor eius transverberasse ad Divini sui Nati crucem nostrique Redemptoris. Parique modo haud difficile iisdem fuit assentiri magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum iam Unigenam suum, ex hac vita decessisse. Hoc tamen minime prohibuit quominus palam crederent ac profiterentur sacrum eius corpus sepulcri corruptioni obnoxium fuisse numquam, numquam augustum illud Divini Verbi tabernaculum in tabem, in cinerem resolutum fuisse. Quin immo, divina collustrati gratia pietateque erga eam permoti, quae Dei Parens est suavissimaque Mater nostra, clariore cotidie luce mirabilem illam privilegiorum concordiam ac cohaerentiam contemplati sunt, quae Providentissimus Deus almae huic Redemptoris nostri sociae impertiit, et quae talem attingere celcissimum verticem, qualem praeter ipsam nemo a Deo creatus, excepta humana Iesu Christi natura, assecutus est umquam.

Hanc eandem fidem innumera illa templa manifesto testantur, quae in honorem Mariae Virginis Coelo receptae Deo dicata fuere; itemque sacrae illae imagines inibi christifidelium venerationi propositae, quae singularem eiusmodi Beatae Virginis, triumphum ante omnium oculos efferunt. Urbes praeterea, dioeceses ac regiones pe-

culiari tutelae ac patrocinio Deiparae Virginis ad Coelum evectae fuere concreditaе; parique modo religiosa Instituta, probante Ecclesia, excitata sunt, quae quidem ex eiusmodi privilegio nomen accipiunt. Neque silentio praetereundum est in mariali rosario, cuius recitationem Apostolica haec Sedes tantopere commendat, unum haberi mysterium, piae meditationi propositum, quod, ut omnes norunt, de Assumptione agit Beatae Virginis in Caelum.

Universali autem ac splendidiore modo haec sacrorum Pastorum ac christifidelium fides tum manifestatur, cum inde ab antiquis temporibus in Orientis et in Occidentis regionibus liturgica sollemnia hac de causa celebrantur; hinc enim Sancti Ecclesiae Patres atque Doctores lucem haurire numquam praetermisere, quandoquidem, ut omnibus in comperto est, sacra Liturgia, «cum sit etiam veritatum caelestium professio, quae supremo Ecclesiae Magisterio subicitur, argumenta ac testimonia suppeditare potest, non parvi quidem momenti, ad peculiare decernendum christianae doctrinae caput» (Litt. Enc. *Mediator Dei*, A. A. S. vol. XXXIX, p. 541).

In liturgicis libris, qui festum referunt vel *Dormitionis*, vel *Assumptionis Sanctae Mariae*, dictiones habentur, quae concordi quodam modo testantur, cum Deipara Virgo ex hoc terrestri exsilio ad superna pertransiit, sacro eius corpori ex Providentis Dei consilio ea contigisse, quae cum Incarnati Verbi Matris dignitate consentanea essent cum ceterisque privilegiis eidem impertitis. Haec, ut praeclaro utamur exemplo, in *Sacramentario* asseverantur, quod Decessor Noster imm. mem. Hadrianus I ad Imperatorem misit Carolum Magnum. In eo enim haec habentur: «Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum» (*Sacramentarium Gregorianum*).

Quod vero heic verborum illa temperantia indicatur, qua Romana Liturgia uti solet, in ceteris vel orientalis, vel occidentalis antiquae Liturgiae voluminibus luculentibus ac fusius declaratur. *Sacramentario Gallicano*, ut unum in exemplum afferamus, hoc Mariae privilegium dicit inexplicabile sacramentum tanto magis praeconabile, quanto est inter homines assumptione Virginis singulare». At-

que in Byzantina Liturgia corporea Mariae Virginis Assumptio non modo cum Dei Matris dignitate etiam atque etiam conectitur, sed cum aliis quoque privilegiis, peculiarique ratione cum virginea eius maternitate, singulari Providentis Dei consilio praestituta: «Tibi rex rerum omnium Deus ea, quae supra naturam sunt, tribuit; sicut enim in partu te virginem custodivit, sic et in sepulcro corpus tuum incorruptum servavit, et per divinam translationem conglorificavit» (*Menaei totius anni*).

Quod autem Apostolica Sedes, quae muneris est heres, Apostolorum Principi concrediti, in fide confirmandi fratres (Cfr. *Luc.* 22, 32), sollemniorum in dies auctoritate sua eiusmodi celebrationem reddidit, id profecto studiosam christifidelium mentem efficaciter permovit ad magis cotidie magisque huius commemorati mysterii gravitatem considerandam. Itaque Assumptionis festum ex illo honoris gradu, quem in ceteris Marialibus celebrationibus inde ab initio obtinuerat, ad sollemniorum celebrationum ordinem totius liturgici cycli evectum fuit. Ac Decessor Noster S. Sergius I, cum Litaniam seu Processionem Stationalem, quae dicitur, in quattuor Marialibus celebrationibus habendas praescriberet, una simul festum *Nativitatis, Anuntiationis, Purificationis ac Dormitionis* Mariae Virginis enumerat (*Liber Pontificalis*). Deinceps vero S. Leo IV festum, quod iam titulo Assumptionis Beatae Genitricis Dei celebrabatur, sollemniorum etiam modo recolendum curavit, cum pervigilium ante habendum iuberet, postea vero supplicationes in octavum diem; atque ipsemet, hanc opportunitatem libenter nactus, ingenti stipatus multitudine sollemnes eiusmodi celebrationes participare voluit (*Ibid.*). Ac praeterea pridie huius diei sacrum habendum ieiunium iam antiquitus fuisse praeceptum, ex iis omnino patet, quae Decessor Noster S. Nicolaus I testatur, cum de praecipuis ieiuniis agit, «quae... sancta Romana suscepit antiquitus et tenet Ecclesia» (*Responsa Nicolai Papae I ad consulta Bulgarorum*).

Quandoquidem vero Ecclesiae Liturgia catholicam non gignit fidem, sed eam potius consequitur, ex eaque, ut ex arbore fructus, sacri cultus ritus proferuntur, idcirco Sancti Patres magnique Doctores in homiliis orationibusque, quas hoc festo die ad populum habuere, non hinc veluti ex primo fonte, eiusmodi doctrinam hause-

runt, sed de ea potius, utpote christifidelibus iam nota atque accepta, locuti sunt; eandem luculentius declararunt; eius sensum atque rem altioribus rationibus proposuere, id praesertim in clariore collocantes luce, quod liturgici libri saepe numero presse breviterque attingerant: hoc nempe festo non solummodo Beatae Virginis Mariae nullo habitam esse examinis corporis corruptionem commemorari, sed eius etiam ex morte deportatum triumphum, eiusque caelestem «glorificationem», ad Unigenae sui exemplum Iesu Christi.

Itaque S. Ioannes Damascenus, qui prae ceteris eximius traditae huius veritatis praeco exstat, corpoream almae Dei Matris Assumptionem cum aliis eius dotibus ac privilegiis comparans, haec vehementi eloquentia edicit «Oportebat eam, quae in partu illaesam servaverat virginitatem, suum corpus sine ulla corruptione etiam post mortem conservare. Oportebat eam, quae Creatorem ut puerum in sinu gestaverat, in divinis tabernaculis commorari. Oportebat sponsam, quam Pater desponsaverat, in thalamis caelestibus habitare. Oportebat eam, quae Filium suum in cruce conspexerat, et, quem pariendo effugerat doloris gladium, pectore exceperat, ipsum Patri considerentem contemplari. Oportebat Dei Matrem ea, quae Filii sunt, possidere et ab omni creatura tamquam Dei Matrem et ancillam excoli» (S. Ioan. Damasc. *Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom. II, 14; Cfr. etiam ibid. n. 3).

Haec quidem S. Ioannis Damasceni vox aliorum vocibus, eandem asseverantium doctrinam, fideliter respondet. Etenim haud minus clarae accurataeque dictiones in oratoribus illis inveniuntur, quas vel superioris vel eiusdem aevi Patres, per occasionem plerumque huius festi, habuere. Itaque, ut aliis utamur exemplis, S. Germanus Constantinopolitanus corpus Deiparae Virginis Mariae incorruptum fuisse et ad Caelum evectum non modo cum divina eius maternitate consentaneum putabat, sed etiam cum peculiari sanctitate eiusdem virginalis corporis: «Tu, secundum quod scriptum est, «in pulchritudine» appares; et corpus tuum virginale totum sanctum est, totum castum, totum Dei domicilium; ita ut ex hoc etiam a resolutione in pulverem deinceps sit alienum; immutatum quidem, quatenus humanum, ad excelsam incorruptibilitatis vitam; idem vero vivum atque praegloriosum, incolume atque perfectae vitae particeps» (S.

Germ. Const. *In Sanctae Dei Genitricis Dormitionem*, sermo 1). Alius vero antiquissimus scriptor asseverat: «Igitur ut gloriosissima Mater Christi Salvatoris nostri Dei, vitae et immortalitatis largitoris, ab ipso vivificatur, in aeternum concorporea in incorruptibilitate, qui illam a sepulcro suscitavit et ad seipsum assumpsit, ut ipse solus novit» (*Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae* [S. Modesto Hierosol. attributum] n. 14).

Cum autem hoc liturgicum festum latius in dies impensioreque pietate celebraretur, Ecclesiae Antistites ac sacri oratores, crebriore usque numero, officii sui esse duxerunt aperte ac nitide explanare mysterium, quod eodem hoc festo recolitur, atque edicere illud esse cum ceteris revelatis veritatibus coniunctissimum.

In scholasticis theologis non defuere qui, cum in veritates divinitus revelatas altius introspicere vellent, atque illum praebere cuperent concentum, qui inter rationem theologicam, quae dicitur, ac catholicam intercedit fidem, animadvertendum putarent hoc Mariae Virginis Assumptionis privilegium cum divinis veritatibus miro quodam modo concordare, per Sacras Litteras nobis traditis.

Cum hinc ratiocinando proficiscerentur, varia prolulere argumenta, quibus mariale eiusmodi privilegium illustrarent, quorum quidem argumentorum quasi primum elementum hoc esse asseverabant, Iesum Christum nempe, pro sua erga Matrem pietate, eam voluisse ad Caelum assumptam; eorumdem vero argumentorum vim incomparabili inniti dignitate eius divinae maternitatis atque etiam eorum omnium munerum, quae eam consequuntur; quae quidem sunt insignis eius sanctitas, omnium hominum angelorumque sanctitudinem exsuperans; intima Mariae cum Filio suo coniunctio; ac praecipuae illius dilectionis affectus, qua Filius dignissimam Matrem suam prosequabatur.

Ac saepenumero theologi occurrunt oratoresque sacri, qui Sanctorum Patrum vestigiis insistentes (Cfr. S. Ioan. Damasc. *Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom. II, 2, 11; *Encomium in Dormitionem* [S. Modesto Hierosol. attributum]), ut suam illustrent Assumptionis fidem, quadam usi libertate, eventus ac verba referunt, quae a Sacris Litteris mutuuntur.

Itaque, ut nonnulla tantum memoremus, quae hac de re saepius usurpantur, sunt qui Psalmistae sententiam inducant: «Surge, Domine, in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae» (*Ps.* 131, 8): *Arcam foederis*, incorruptibili ligno instructam atque in Dei templo positam, quasi imaginem cernant purissimi Mariae Virginis corporis, ab omni sepulcri corruptione servanti immunis, atque ad tantam in Caelo gloriam evecti. Parique modo, hac de re agentes, Reginam describunt in regiam Caelorum aulam per triumphum ingredientem ac dextero Divini Redemptoris assidentem lateri (*Ps.* 44, 10, 14-16); itemque Canticorum Sponsam inducunt, «quae ascendit per desertum, sicut virgula fumi ex aromatibus myrrae et thuris», ut corona redimiatur (*Cant.* 3, 6; cfr. 4, 8; 6, 9). Quae quidem ab iisdem veluti imagines proponuntur caelestis illius Reginae, caelestisque Sponsae, quae una cum Divino Sponso ad Caelorum aulam evehitur.

Ac praeterea scholastici doctores non modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa etiam Muliere amicta sole, quam Ioannes Apostolus in insula Patmo (*Apoc.* 12, 1 seq.) contemplatus est, Assumptionem Deiparae Virginis significatam viderunt. Item ex Novi Testamenti locis haec verba peculiari cura considerationi proposuerit suae: «Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus» (*Luc.* 1, 28), cum in Assumptionis mysterio complementum cernerent plenissimae illius gratiae, Beatae Virgini impertitae, singularemque benedictionem maledictioni Hevae adversantem.

Eam ob rem, sub Scholasticae Theologiae initio vir piissimus Amedeus Lausannensis Episcopus affirmat Mariae Virginis carnem incorruptam permansisse; —neque enim credi fas est corpus eius vidisse corruptionem— cum revera animae suae iterum coniunctum fuerit, atque una cum ea in caelesti aula excelsa redimitum gloria. «Erat namque plena gratia et in mulieribus benedicta (*Luc.* 1, 28). Deum verum de Deo vero sola meruit concipere, quem virgo peperit, virgo lactavit, fovens in gremio, eique in omnibus almo ministravit obsequio» (Amedeus Lausannensis, *De Beatae Virginis obitu, Assumptione in Caelum, exaltatione ad Filii dexteram*).

In sacris vero scriptoribus, qui eo tempore Divinarum Litterarum sententiis variisque similitudinibus seu analogiis usi, Assumptionis doctrinam, quae pie credebatur, illustrarunt ac confirmarunt,

peculiarem locum obtinet Doctor Evangelicus S. Antonius Patavinus. Is enim, festo Assumptionis die, haec Isaiae prophetae verba interpretatus: «locum pedum meorum glorificabo» (*Is.* 60, 13), modo certo asseveravit a Divino Redemptore Matrem suam dilectissimam, ex qua humanam sumpserat carnem, summa ornatam fuisse gloria. «Per hoc aperte habes — ita ait — quod Beata Virgo in corpore, quo fuit locus pedum Domini, est assumpta». Quamobrem sacer Psalter scribit: «Exsurge, Domine in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae». Quemadmodum, ita ipse asserit, Iesus Christus ex triumphata morte resurrexit atque ad dexteram sui Patris ascendit, ita pariter «surrexit et Arca sanctificationis suae, cum in hac die Virgo Mater ad aethereum thalamum est assumpta» (S. Antonius Patav. *Sermones dominicales et in solemnitatibus, In Assumptione S. Mariae Virginis sermo*).

Cum autem, media aetate, Theologia Scholastica maxime floret, S. Albertus Magnus, variis ad rem probandam collatis argumentis, quae vel Sacris Litteris, vel sententiis a maioribus traditis, vel denique Liturgia rationeque theologica, quae dicitur, innituntur, ita concludit: «His rationibus et auctoritatibus et multis aliis manifestum est, quod Beatissima Dei Mater in corpore et anima super choros Angelorum est assumpta. Et hoc modis omnibus credimus esse verum» (S. Albertus Magnus, *Mariale sive quaestiones super Evang. «Missus est»*, q. 132). In oratione vero, quam die Annuntiationi sacro Beatae Mariae Virginis habuit, haec Angeli salutantis verba explanans: «Ave, gratia plena...», Doctor Universalis, dum Hevae Sanctissimam Virginem comparat, hanc clare significanterque asseverat quadruplici illa maledictione fuisse immunem, cui Heva obnoxia fuit (Idem, *Sermones de sanctis*, sermo 15: *In Annuntiatione B. Mariae*; cfr. etiam *Mariale*, q. 132).

Doctor Angelicus, insignis magistri sui vestigia premens, quamvis dedita opera eiusmodi quaestionem numquam egitaverit, quotiescumque tamen per occasionem eam attingit, una cum Catholica Ecclesia constanter retinet cum Mariae anima eius corpus in Caelum fuisse assumptum (Cfr. *Summa Theol.*, 3, q. 27, a. 1 c.; *ibid.*, q. 83, a. 5 ad 8; *Expositio salutationis angelicae: In symb. Apostolorum*

expositio, art. 5; *In IV Sent.*, D. 12, q. 1, art. 3, sol. 3; D. 43, q. 1, art. 3, sol. 1 et 2).

Eandem sententiam amplectitur, in multis aliis, Doctor Seraphicus, qui quidem pro certo omnino habet, quemadmodum Deus Mariam Sanctissimam, sive concipientem, sive parientem, virginalis pudoris virginalisque integritatis violatione immunem servavit, sic minime permisisse ut eius corpus in tabem, in cinerem resolveretur (Cfr. S. Bonaventura, *De Nativitate B. Mariae Virginis*, sermo 5.) Haec Sacrae Scripturae verba interpretans, eademque sensu quodam accommodato Beatae Virgini tribuens: «Quae est ista, quae ascendit de deserto, deliciis affluens, innixa super dilectum suum» (*Cant.*, 8, 5) ita arguit: «Et hinc constare potest quod corporaliter ibi est... Cum enim... beatitudo non esset consummata nisi personaliter ibi esset, et persona non sit anima, sed coniunctum, patet quod secundum coniunctum, id est corpus et animam, ibi est: alioquin consummatam non haberet fruitionem» (S. Bonaventura. *De Assumptione B. Mariae Virginis*, sermo 1).

Sera autem Scholasticae Theologiae aetate, hoc est saeculo XV, S. Bernardinus Senensis ea omnia, quae medii aevi theologi hac super causa edixerant ac disceptaverant, summam colligens ac diligenter retractans, non satis habuit praecipuas eorum referre considerationes, quas superioris temporis doctores iam proposuerant, sed alias etiam adiecit. Similitudo nempe divinae Matris divinique Filii, ad animi corporisque nobilitatem dignitatemque quod attinet—ob quam quidem similitudinem ne cogitare quidem possumus caelestem Reginam a caelesti Rege separari—omnino postulat ut Maria «esse non *debeat*, nisi ubi est Christus» (S. Bernardinus Senensis, *in Assumptione B. M. Virginis*, sermo 2); ac praeterea rationi congruens et consentaneum est, quemadmodum hominis, ita etiam mulieris animam ac corpus sempiternam iam gloriam in Caelo assecuta esse; ac denique idcirco quod nunquam Ecclesia Beatae Virginis exuvias requisivit ac populi cultui proposuit, argumentum praebeatur, quod «quasi sensibile experimentum» (Idem, l. c.) referri potest.

Recentioribus vero temporibus, quas supra rettulimus, Sanctorum Patrum Doctorumque sententiae communi in usu fuere. Consensum christianorum amplectens, a superioribus aetatibus tra-

ditum. S. Robertus Bellarminus exclamavit: «Et quis, obsecro, credere posset, arcam sanctitatis, domicilium Verbi, templum Spiritus Sancti corruisse? Exhorret plane animus meus vel cogitare carnem illam virgineam, quae Deum genuit, peperit, aluit, gestavit, vel in cinerem esse conversam, vel in escam vermibus traditam» (S. Robertus Bellarminus. *Conciones habitae Lovanii*, concio 40; *De Assumptione B. Mariae Virginis*).

Parique modo S. Franciscus Salesius, postquam asseveravit dubitare fas non esse Iesum Christum perfectissimo modo divinum mandatum, quo filii iubentur proprios honorare parentes, ad rem deduxisse, hanc sibi quaestionem proponit: «Quinam filius, si posset, matrem suam ad vitam non revocaret, atque eam post mortem in Paradisum non adduceret?» (*Oeuvres de St. François de Sales*, Sermo autographe pour la fête de l'Assomption). Ac S. Alfonsus scribit: «Iesus Mariae corpus post mortem corrumpi noluit, cum in suum dedecus redundaret virginalem eius carnem in tabem redigi, ex qua suam ipsemet carnem assumpserat» (S. Alfonso M. de Liguori, *Le glorie di Maria*, parte 2, disc. 1).

Cum vero mysterium, quod hoc festo celebratur, iam in sua luce positum esset, haud defuere doctores, qui, potius quam de theologicis argumentis agerent, quibus demonstraretur conveniens omnino ac consentaneum esse corpoream credere Beatae Mariae Virginis in Caelum Assumptionem, mentem animumque suum ad ipsam converterent Ecclesiae fidem, mysticae Christi Sponsae non habentis maculam aut rugam (Cfr. *Eph.*, 5, 27) quae quidem ab Apostolo nuncupatur «columna et firmamentum veritatis» (*1 Tim.*, 3, 15); atque communi hac fide innixi, contrariam sententiam temerariam putarent, ne dicamus haereticam. Siquidem, ut alii non pauci, S. Petrus Canisius, postquam declaravit ipsum Assumptionis vocabulum non modo animae, sed corporis etiam «glorificationem» significare, atque Ecclesiam multis iam saeculis hoc mariale Assumptionis mysterium venerari ac celebrare sollemniter, haec animadvertit: «Quae sententia iam saeculis aliquot obtinet, ac piorum animis infixata totique Ecclesiae sic commendata est, ut qui Mariae corpus in Caelum negant assumptum, ne patienter quidem audiantur, sed velut nimium contentiosi, aut prorsus temerarii, e haeretico magis quam catholico

spiritu imbuti homines passim exsibilentur» (S. Petrus Canisius. *De Maria Virgine*).

Eodem tempore Doctor Eximius, cum hanc de mariologia profiteretur normam, nempe «mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia, supposita rei decentia, absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia» (Suarez F., *In tertiam partem D. Thomae*, quaest. 27, art. 2, disp. 3, sec. 5, n. 31), universae Ecclesiae communi fretus fide, ad Assumptionis mysterium quod attinet, concludere poterat hoc idem mysterium eadem animi firmitate credendum esse, ac Immaculatam Conceptionem B. Virginis; iamque tum autumabat veritates eiusmodi definiri posse.

Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur; quae quidem almam Dei Matrem nobis veluti ante oculos proponunt divino Filio suo coniunctissimam, eiusque semper participatam sortem. Quamobrem quasi impossibile videtur eam cernere, quae Christum concepit, peperit, suo lacte aluit, eumque inter ulnas habuit pectorique obstrinxit suo, ab eodem post terrestrem hanc vitam, etsi non anima, corpore tamen separatam. Cum Redemptor noster Mariae Filius sit, haud poterat profecto, utpote divinae legis observator perfectissimus, praeter Aeternum Patrem, Matrem quoque suam dilectissimam non honorare. Atqui, cum eam posset tam magno honore exornare, ut eam a sepulcri corruptione servaret incolumem, id reapse fecisse credendum est.

Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II, Mariam Virginem a Sanctis Patribus veluti novam Hevam proponi novo Adae, etsi subiectam, arctissime coniuntam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in protoevangelio (*Gen.* 4, 15) praesignificatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte, quae semper in gentium Apostoli scriptis inter se copulantur (Cfr. *Rom.* cap. 5 et 6; *1 Cor.* 15, 21-26; 54-57). Quamobrem sicut gloriosa Christi anastasis essentialis pars fuit ac postremum huius victoriae trophaeum, ita Beatae Virginis commune cum Filio suo certamen virginei corporis «glorificatione» concludendum erat; ut enim idem Apostolus ait, «cum... mortale

hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: absorpta est mors in victoria» (*1 Cor.* 15, 54).

Idcirco augusta Dei Mater, Iesu Christo, inde ab omni aeternitate, «uno eodemque decreto» (Bulla *Ineffabilis Deus*, l. c. p. 599) praedestinationis, arcano modo coniuncta, immaculata in suo conceptu, in divina maternitate sua integerrima virgo, generosa Divini Redemptoris socia, qui plenum de peccato eiusque consecrariis deportavit triumphum, id tandem assecuta est, quasi supremam suorum privilegiorum coronam, ut a sepulcri corruptione servaretur immunis, utque, quemadmodum iam Filius suus, devicta morte, corpore et anima ad supernam Caeli gloriam eveheretur, ubi Regina refulgeret ad eiusdem sui Filii dexteram, immortalis saeculorum Regis (Cfr. *1 Tim.* 1, 17).

Quoniam igitur universa Ecclesia, in qua viget Veritatis Spiritus, qui quidem eam ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit, multipliciter per saeculorum decursum suam fidem manifestavit, et quoniam universi terrarum orbis Episcopi prope unanima consensione petunt, ut tamquam divinae et catholicae fidei dogma definiatur veritas corpoeae Assumptionis Beatissimae Virginis Mariae in Caelum—quae veritas Sacris Litteris innititur, christifidelium animis penitus est insita, ecclesiastico cultu inde ab antiquissimis temporibus comprobata, ceteris revelatis veritatibus summe consona, theologorum studio, scientia ac sapientia splendide explicata et declarata—momentum Providentis Dei consilio praestitutum iam advenisse putamus, quo insigne eiusmodi Mariae Virginis privilegium sollemniter renuntiemus.

Nos, qui Pontificatum Nostrum peculiari Sanctissimae Virginis patrocinio concredidimus, ad quam quidem in tot tristissimarum rerum vicibus confugimus, Nos, qui Immaculato eius Cordi universum hominum genus publico ritu sacravimus, eiusque praesidium validissimum iterum atque iterum experti sumus, fore omnino confidimus ut sollemnis haec Assumptionis pronuntiatio ac definitio haud parum ad humanae consortionis profectum conferat, cum in Sanctissimae Trinitatis gloriam vertat, cui Deipara Virgo singularibus devincitur vinculis. Futurum enim sperandum est ut christifideles omnes ad impensio-rem erga caelestem Matrem pietatem exciten-

tur; utque eorum omnium animi, qui christiano gloriantur nomine, ad desiderium moveantur Mystici Iesu Christi Corporis participandae unitatis, suique erga illam augendi amoris, quae in omnia eiusdem augusti Corporis membra maternum gerit animum. Itemque sperandum est ut gloriosa meditantibus Mariae exempla magis magisque persuasum sit quantum valeat hominum vita, si Caelestis Patris voluntati exsequendae omnino sit dedita ac ceterorum omnium procurando bono; ut, dum «materialismi» commenta et quae inde oritur morum corruptio, virtutis lumina submergere minantur, hominumque, excitatis dimicationibus, perdere vitas, praeclarissimo hoc modo ante omnium oculos plena in luce ponatur ad quam excelsam metam animus corpusque nostrum destinantur; ut denique fides corporeae Assumptionis Mariae in Caelum nostrae etiam resurrectionis fidem firmiorem efficiat, actuosiorem reddat.

Quod autem hoc sollemne eventum in Sacrum, qui vertitur, Annum Providentis Dei consilio incidit, Nobis laetissimum est; ita enim Nobis licet, dum Jubilaeum Maximum celebratur, fulgenti hac gemma Deiparae Virginis frontem exornare, ac monumentum relinquere aere perennius incensissimae Nostrae in Dei Matrem pietatis.

Quapropter, postquam supplices etiam atque etiam ad Deum admovimus preces, ac Veritatis Spiritus lumen invocavimus, ad Omnipotentis Dei gloriam, qui peculiarem benevolentiam suam Mariae Virgini dilargitus est, ad sui Filii honorem, immortalis saeculorum Regis ac peccati mortisque victoris, ad eiusdem augustae Matris augendam gloriam et ad totius Ecclesiae gaudium exultationemque, auctoritate Domini Nostri Iesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam.

Quamobrem, si quis, quod Deus avertat, id vel negare, vel in dubium vocare voluntarie ausus fuerit, quod a Nobis definitum est, noverit se a divina ac catholica fide prorsus defecisse.

Ut autem ad universalis Ecclesiae notitiam haec Nostra corporeae Mariae Virginis in Caelum Assumptionis definitio deducatur, has Apostolicas Nostras Litteras ad perpetuam rei memoriam exstare volumus; mandantes ut harum trassumptis, seu exemplis etiam impressis, manu alicuius notarii publici subscriptis et sigillo personae in ecclesiastica dignitate constitutae munitis, eadem prorsus fides ab omnibus habeatur, quae ipsis praesentibus adhiberetur, si forent exhibitae vel ostensae.

Nulli ergo hominum liceat paginam hanc Nostrae declarationis, pronuntiationis ac definitionis infringere, vel ei ausu temerario adversari et contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum.

Datum Romae, apud S. Petrum anno Iubilaei Maximi millesimo nongentesimo quinquagesimo, die prima mensis Novembrís, in festo omnium Sanctorum, Pontificatus Nostri anno duodecimo.

EGO PIUS
CATHOLICAE ECCLESIAE EPISCOPUS
ITA DEFINIENDO SUBSCRIPSI

REFLEXIONES

En el reloj de la Providencia divina sonó por fin la hora en que se definiera solemnemente el privilegio de María de su Asunción gloriosa a los cielos en cuerpo y alma. El Papa Pío XII lo enuncia en estas graves palabras: «momentum consilio Dei praestitum jam advenisse putamus, quo insigne ejusmodi Mariae Virginis privilegium sollemniter renuntiemus».

Nunca una definición dogmática tuvo la solemnidad que ésta, tanto por el número de Obispos que asistieron a ella, como por la cantidad inmensa de fieles de todo el mundo allí presente, los cuales llenaban por completo la plaza y Basílica de S. Pedro, la gran vía de la Conciliazione hasta el puente de S. Angelo sobre el Tíber, calles adyacentes a la plaza de S. Pedro y terrazas que daban a ésta. Como decía, en frase feliz, un diario de Roma al día siguiente «lo que allí se veía era una multitud de Juicio Universal». Lo que prueba el grado en que los dogmas marianos conmueven la conciencia cristiana.

Por añadidura, después de unos días de tiempo borrasco, amaneció el primero de noviembre con un cielo limpio, sin una nube, con un fondo azul muy vivo y luciendo el firmamento un sol esplendoroso, como si la naturaleza, con el Vicario de Cristo a la cabeza, se pusiera de gala para proclamar y solemnizar el privilegio extraordinario de la Madre de Dios. Un espectáculo verdaderamente impresionante y conmovedor.

Una vez el Papa en su trono, le pide en nombre de toda la Iglesia el Cardenal Tisserant, que defina con su juicio supremo que la Virgen María, «después de su destierro en este mundo, fué llevada al cielo en cuerpo y alma». A lo que el Vicario de Cristo accede para dar satisfacción al deseo tan vehemente de toda la Iglesia, no sin rogar antes a todos los allí presentes invocaran de nuevo al Es-

píritu Santo, para que el resplandor de su luz divina iluminara su mente en acto de tanta transcendencia. Después de lo cual el Sumo Pontífice da su sentencia infalible declarando dogma de fe la Asunción de María a los cielos, en cuerpo y alma gloriosos, una vez terminado el curso de su vida sobre la tierra.

Acerca de la Bula «Munificentissimus Deus», quisiéramos hacer algunas reflexiones que no sé si llegarán a la categoría de un pequeño comentario. Para mayor claridad las dividiremos en tres apartados generales, que designaremos con el nombre de contenido dogmático el primero, doctrinal el segundo, y virtual el tercero.

I

Contenido dogmático

En los documentos de la índole del presente hay que distinguir con todo cuidado la parte propiamente dogmática, o de fe, de la que no lo es. La primera es acto del Magisterio extraordinario de la Iglesia, y la segunda del ordinario, aunque por razón de las circunstancias que lo rodean se acerca mucho al extraordinario.

La parte dogmática de la Constitución Apostólica «Munificentissimus Deus» se concentra en la verdad definida, pudiendo encerrarse en una sola proposición, o sea, la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos, después de su paso por este mundo. Así consta por la petición que el Decano del Sacro Colegio, Cardenal Tisserant, hizo al Papa en nombre de toda la Iglesia para que la definiera, momentos antes de producirse la definición. Y por los mismos términos de ésta, que no pueden ser más sencillos, ni más precisos: «Auctoritate Domini Nostri Jesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: *Inmaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestis vitae cursu; fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam*».

De igual modo consta también por las penas con que el Sumo Pontífice conmina a todo aquel que negará, o voluntariamente pusiera en duda, la verdad por él definida: «Quamobrem, si quis, quod Deus avertat, id negare, vel in dubium vocare voluntarie ausus fue-

rit, quod a Nobis definitum est, noverit se a divina ac catholica fide prorsus defecisse».

Como partes integrantes de la verdad definida pertenecen a la fe en la Asunción la incorruptibilidad del cuerpo de María y su glorificación antes del final de los tiempos, sin lo cual aquélla no puede concebirse, y en lo que consiste el privilegio mariano aquí definido.

El Papa no precisa el momento en que se verificó la Asunción, y por eso acerca de este momento no hay nada de fe, con tal que no se dilate demasiado. Pues los mismos términos de la definición y el sentido del privilegio mariano piden su proximidad al término de la vida de María en este mundo. Pero no es necesario tampoco que se verificara inmediatamente, ya que consideraciones de otra índole exigen cierto lapso de tiempo, aunque muy corto. Bastarían tres días a imitación de Jesucristo, o muy poco más.

La muerte de María no está definida. El inciso de las palabras de la definición «expleto vitae terrestres cursu», no expresan de una manera propia la muerte, y absolutamente pueden entenderse sin ella, significando simplemente el paso de María por este mundo. Lo cual basta para que digamos que no está definida, toda vez que en las definiciones dogmáticas se emplean siempre los términos propios y precisos de las cosas que se quiere definir, para no dar lugar a confusiones y malas inteligencias.

Lejos de eso se ve tanto en las palabras del Cardenal Tisserant cuando, en nombre de la Iglesia, pide la definición dogmática de la Asunción «post terrestre hoc exilium», como en las del Papa en la misma definición «expleto terrestres vitae cursu», una intención manifiesta de no definir la muerte de María.

Esto no quiere decir que la muerte de la Virgen Santísima sea, después de la definición de la Asunción, una cosa opinable de la misma manera que lo era antes. Todo lo contrario, a lo largo de la Bula, se da como cosa cierta la muerte de María. Aun más, como formando parte de la fe de la Iglesia, tanto oriental como latina, en la Asunción de la Virgen Santísima a los cielos. Por lo cual entendido aquel inciso de la definición, *según el texto y contexto de la Bula*, no significa, ni puede significar más que la muerte de María,

sin dejar lugar a la idea de su inmortalidad, y menos todavía a la posibilidad de que pueda expresar ésta. Hasta en la misma Bula se encuentra otra expresión equivalente, «*post terrestrem hanc vitam*», refiriéndose a María, que manifiestamente significa la muerte.

No obstante, no puede decirse que ésta ha sido definida. Por lo cual creemos nosotros que, después de la definición, la muerte de María queda como una verdad cierta *secundum fidem*, con tal grado de evidencia que sería verdadera temeridad hablar de la Asunción de María a los cielos en sentido contrario. Pues su afirmación de diversas maneras repetida en la Bula, y el hallarse contenida en la misma definición del modo dicho, es prueba manifiesta de que el Papa entiende la Asunción en este sentido, aunque no haya querido definir la muerte de María. Por otra parte, la definición de la muerte no tenía razón de ser, supuesta la fe universal de la Iglesia en ella, base firme en que el Papa se apoya para llegar al conocimiento de la revelación de la Asunción, y hubiera sido, por tanto, dar demasiada importancia a la opinión de unos pocos que la negaban o ponían en duda.

II

Contenido doctrinal

La Bula «*Munificentissimus Deus*», continuación en el fondo de la «*Ineffabilis Deus*», encierra un contenido doctrinal muy abundante que, para mayor claridad y distinción, iremos considerando por partes.

Conocimiento de la Asunción. Comienza el Papa admirando la largueza de Dios que, en su providencia amorosa de los pueblos y de los individuos, temple los dolores y amarguras con gozos y alegrías a fin de que todas las cosas, de diversa manera, cooperen al bien de los que le aman. Y así su Pontificado que, como la edad presente, está lleno de tantos cuidados, solicitudes y angustias, tiene también el gran placer de contemplar cómo la piedad mariana crece y se fomenta cada vez más, prometiendo casi en todas partes mayores frutos de santidad. Con lo cual el estudio y conocimiento

de las perfecciones y prerrogativas marianas se intensifica y va también en aumento.

La Iglesia reconoció siempre la suma liberalidad de Dios para con su Madre, y en el transcurso de los siglos no sólo conoció sino que también investigó más y más la armonía de las glorias marianas, habiéndose llegado en este tiempo a un conocimiento más claro del privilegio de su Asunción a los cielos. «*Quodsi summam ejusmodi liberalitatem perfectumque gratiarum concentum Ecclesia semper agnovit ac per saeculorum decursum cotidie magis pervestigavit, nostra tamen aetate privilegium illud corporeae in Caelum Assumptionis Deiparae Virginis Mariae clariore luce profecto enituit*».

Por la historia sabemos que la tradición asuncionista se remonta con toda seguridad al siglo vi, y con menos claridad al siglo v. De la existencia de una tradición apostólica de la Asunción de que algunos hablaban, y en la que hasta se pretendía fundamentar (en parte al menos) la definibilidad de la Asunción, ni una sola palabra. No niega su posibilidad, pero tampoco reconoce su existencia. Lo cual prueba que no se ha tenido en cuenta, ni poco ni mucho, en la definición de la Asunción. La existencia de una tradición apostólica en favor de la Asunción, a través solamente de los apócrifos, era de suyo una cosa bien sospechosa que no podía satisfacer a ningún teólogo. Porque la transmisión de las tradiciones apostólicas y divino apostólicas no está sometida únicamente a las reglas de crítica histórica, máxime tratándose de fuentes viciadas ya en su origen. Sobre todas las normas y principios de crítica histórica está la asistencia de Dios a su Iglesia, la cual no hubiera permitido que una tradición de esa naturaleza constara únicamente en documentos de origen tan sospechoso. Y aunque posteriormente se llegara al conocimiento cierto de esa tradición, esto en nada desvirtuaría el valor de la misma definición, ni siquiera del argumento aducido por el Papa de la fe universal de la Iglesia, como medio seguro para conocer la revelación de la Asunción, sino que tan sólo nos manifestaría una fuente de esa misma fe universal de la Iglesia bajo la influencia del Espíritu Santo. Lo que en fin de cuentas vendría a ser lo mismo para el caso presente,

La Asunción y la Inmaculada. La tradición asuncionista, ya existente antes de la definición del dogma de la Inmaculada, recibió un vigoroso impulso con aquélla, despertando en el mismo Concilio Vaticano un fervor asuncionista muy grande, el cual no dejó de ejercer su influjo hasta culminar en la definición de la Asunción. Esto hizo pensar en una relación muy estrecha entre la Inmaculada y la Asunción. Y efectivamente esta relación existe, puesto que la retardación de la gloria del cuerpo hasta el final de los tiempos es consecuencia del pecado original, según las disposiciones de la voluntad divina. Y de modo semejante la corrupción del cuerpo después de la muerte. Por esto se comprende muy bien que, una vez definida la Inmaculada, el lanzamiento de la fe asuncionista del pueblo cristiano fuera universal e intensísimo. Como que estaba guiado e impulsado por el Espíritu Santo, que es Espíritu de Verdad y de Unidad.

De aquí tomaron pie no pocos teólogos para decir que la Virgen María tampoco estaba sometida a la muerte, dividiéndose después al afirmar unos que de hecho no había muerto pasando de la vida en este mundo a la gloria del cielo en cuerpo y alma, mientras que otros sostenían que de hecho había muerto para conformarse con Jesucristo, permaneciendo su cuerpo incorrupto en el sepulcro, del cual resucitó después para ser trasladada a la gloria del cielo en cuerpo y alma. Sto. Tomás, afirmando siempre la Asunción de María a los cielos en cuerpo y alma, mantiene al mismo tiempo en todos sus escritos, con todo vigor y fuerza, la necesidad natural de la muerte y el hecho de la misma en la Virgen Santísima. No obstante lo cual Sto. Tomás admitiría también de buen grado que la Asunción de María a los cielos, tal como ha sido definida por Pío XII, es en cierto sentido una secuela del dogma de la Inmaculada Concepción.

Dos cosas son necesarias para hacer ver esto con toda claridad.

La primera es que Dios Nuestro Señor no fué concediendo a su Madre Santísima sucesivamente uno después de otro los privilegios de que quiso estuviera adornada, sino que en un solo y único decreto de su voluntad divina, que fué el decreto de su Madre, estan contenidas todas las gracias y todos los privilegios que en Ella resplan-

decen, y que nosotros vamos conociendo imperfecta y paulatinamente en el tiempo.

Lo segundo que hay que tener en cuenta es que de muy diversa manera son efecto del pecado original la muerte, la necesidad de morir, la corrupción del cuerpo después de la muerte y la retardación hasta el final de los tiempos de la glorificación del cuerpo. Las tres primeras se siguen en la naturaleza humana, después del pecado de un modo completamente natural y necesario, de no mediar una intervención especial del poder divino que las impida. Jesucristo al someterse voluntariamente a los defectos comunes de la naturaleza humana, compatibles con el fin de la Encarnación, y que no implican imperfección, se sometió también a la necesidad de morir y a la misma muerte. (III P. q. 14). En cambio, la retardación de la gloria del cuerpo hasta el final de los tiempos no es cosa que se siga en el cuerpo, después del pecado, por necesidad natural, sino según las disposiciones de la voluntad de Dios, que muy bien pudo disponerlo de manera distinta.

Ahora bien, considerado el dogma de la Inmaculada de una manera *concreta*, según las disposiciones de la voluntad divina, la cual no solamente quiso que la Virgen no contrajera la mancha del pecado, sino también que tampoco estuviera comprendida en la ley universal de la demora en cuanto a la gloria del cuerpo hasta el final de los tiempos, tal como el dogma de la Inmaculada es objeto de la fe de los fieles y de la consideración del Papa bajo la acción del Espíritu Santo, se comprende muy bien que tanto el Papa como los fieles intuyeran en el dogma de la Inmaculada la Asunción de María a los cielos. Pero, y nótese bien, en virtud de las disposiciones de la voluntad de Dios, no de las *formalidades* distintas de la Inmaculada y de la Asunción, las cuales expresan dos privilegios distintos y absolutamente separables de María, no contenido ni comprendido el segundo en el primero sino por la voluntad divina, que así lo quiso y lo dispuso. Y de aquí también que el teólogo, que discurre por formalidades *abstractas* de las cosas, no pudiera deducir en la vía especulativa con seguridad y firmeza la Asunción del dogma de la Inmaculada, a no ser tan sólo como suma congruencia.

Por eso Pío XII, después de asentar un poco más arriba que la

Inmaculada y la Asunción «*artissime inter se conectuntur*», enseña a continuación que esta conexión se realiza por medio de la voluntad de Dios, que eximió a María de la corrupción del cuerpo y de la ley general de la resurrección gloriosa al final de los tiempos. «*Veruntamen ex generali ejusmodi lege (la glorificación del cuerpo al final de los tiempos) Beatam Viorginem Mariam Deus exemptam voluit. Quae quidem, singulari prorsus privilegio, Immaculata conceptione sua peccatum devicit, atque adeo lege illi permanendi in sepulchri corruptione obnoxia non fuit, neque corporis sui redemptionem usque in finem temporum expectare debuit*». Donde la expresión «*atque adeo*» no tiene manifiestamente un sentido *causal e intensivo*, sino *extensivo* en virtud de las disposiciones de la voluntad divina. Buena prueba de ello la tenemos, en que esta exención no se extendió a las otras consecuencias del pecado original de la misma naturaleza que la corrupción del cuerpo, como son la muerte y la necesidad de morir, las cuales se siguen de la misma manera en la naturaleza humana despues del pecado. Y por eso la Virgen, así como tambien Jesucristo, en cuanto hombre, tuvo la necesidad de morir y la muerte de hecho, a pesar de que tambien son consecuencias del pecado original. La muerte de María repetidas veces la afirma el Papa de una manera completamente abierta y clara, e implícitamente su necesidad natural de morir.

Por eso creemos que se impone una rectificación en la opinión de todos aquellos teólogos según los cuales la preservación de incurrir en el pecado original, eximía tambien a María de la muerte y de la necesidad de morir. Antes podíamos decir, y de hecho lo hemos dicho, que esto no podía constarnos por el dogma de la Inmaculada Concepción, y ahora podemos decir también que tampoco nos consta por el dogma de la Asunción. Y, como consecuencia, tampoco se puede seguir sosteniendo que la Virgen murió *sola-mente* por conformarse con Jesucristo. Tanto más cuanto que la verdadera conformidad de la Virgen con Jesucristo lleva lógicamente a sostener en Ella la necesidad de morir, aunque por razón distinta, y la muerte de hecho. Otra cosa sería disponer a capricho de las verdades teológicas firmemente adquiridas y plenamente poseídas. De buen grado admitimos la conformidad de María con Jesucristo en

su muerte, en orden a los fines de nuestra reparación, pero a condición de que no se borre la distinción que entre ambos existe, ni se atribuya a la Virgen más de lo que su naturaleza exige y la revelación divina nos autoriza a sostener y afirmar de Ella.

Revelación de la Asunción. La primera condición que se requiere para que una verdad pueda ser definida como dogma de fe es que esté por Dios revelada. Por eso Pío XII, previamente al enunciado del dogma asuncionista declara su revelación divina por estas palabras: «pronuntiamus declaramus ac definimus *divinitus revelatum* dogma esse...» No se podía escoger mejor fórmula para definir el dogma de la Asunción, ya que no estando expresamente manifestada en la Sagrada Escritura, ni constando por tradición divina, ni apostólica, no pocos dudaban de su revelación.

Y a este particular el teólogo plantea enseguida las siguientes cuestiones: ¿Cómo conocemos la revelación divina de la Asunción? ¿De qué manera está revelada? ¿Dónde se encuentra la revelación de la Asunción?

A la primera de estas preguntas contesta el Papa de una manera totalmente clara y decidida: Por la fe universal de la Iglesia, manifestada en el magisterio ordinario de la misma. «Haec singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio, qui Dei Matris autumant corpoream in Caelum Assumptionem ut fidei dogma definire posse, cum concordem Nobis praebeat ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam eoncordemque christiani populi fidem-quam idem Magisterium sustinet ac dirigit-*idcirco per semet ipsam ac ratione omnino certa ab omnibusque erroribus immuni manifestat ejusmodi privilegium veritatem esse a Deo revelatam*».

Y un poco más adelante recalca esto todavía más: «Itaque ex ordinarii Ecclesiae Magisterii universali consensu *certum ac firmum sumitur argumentum*, quo comprobatur corpoream Beatae Mariae Virginis in Caelum Assumptionem *veritatem esse a Deo revelatam*, ideoque ab omnibus Ecclesiae filiis firmiter fideliterque credendam».

Tal es el argumento en que Pío XII apoya de modo irrefragable la revelación divina de la Asunción. Todo el resto de la Bula lo dedica después a exponer los *testimonios, indicios y vestigios* de esta fe universal de la Iglesia en la Asunción. «Communis hujus

fidei Ecclesia varia inde a remotis temporibus per saeculorum decursum manifestantur *testimonia, indicia atque vestigia*»,

Es sumamente interesante seguir el hilo de la Bula en la exposición de estos testimonios, indicios y vestigios de la fe de la Iglesia en la Asunción.

Comienza diciendo que los fieles «suorum Pastorum instructione ac ductu,» y guiados además por el conocimiento que de la Virgen tenían por la Sagrada Escritura, así como también de la muerte de Jesucristo, no les fué difícil ni violento asentir a la muerte de María. «Parique modo haud difficile iisdem fuit magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum jam Unigenam suum, ex hac vita decessisse». Lo cual no fué en manera alguna obstáculo para que al mismo tiempo admitieran la incorruptibilidad de su cuerpo después de la muerte. Lejos de eso públicamente creyeron y manifestaron su fe en la Asunción de María a los cielos en cuerpo y alma. «Hoc tamen minime prohibuit quominus palam crederent ac profiterentur sacrum ejus corpus sepulchri corruptioni obnoxium fuisse nunquam, nunquam augustum illud Divini Verbi tabernaculum in tabernaculo, in cinerem corruptum fuisse. Quin immo, divina collustrati gratia pietateque erga eam permoti, quae Dei Parens est suavissimaque Mater nostra, clariore cotidie luce mirabilem illam privilegiorum concordiam ac coherentiam contemplati sunt, quae Providentissimus Deus almae huic Redemptoris nostri sociae impertit, et quae talem attingere celsissimum verticem, qualem praeter ipsam nemo a Deo creatus, excepta humana Jesu Christi natura, assecutus est unquam.»

Manifiestan esta fe de los fieles en la Asunción los templos, imágenes, ciudades, diócesis, Institutos religiosos etc. bajo su advocación, de la cual es también testimonio la práctica piadosa del Smo. Rosario cuyo cuarto misterio glorioso está dedicado a la Asunción de la Virgen Santísima. De una manera especial la fiesta litúrgica instituida desde tiempos muy remotos en memoria de la Asunción, cuya evolución se analiza, y acerca de la cual se aducen testimonios de Papas y Santos Padres, así de la Iglesia oriental como latina, haciendo ver que una misma era la fe de ambas Iglesias acerca de ella. Vienen después los teólogos escolásticos, oradores sagrados y Doctores de la Iglesia desde la Edad media hasta el siglo XVII, los cua-

les ilustran esta misma fe de diversas maneras con argumentos tomados ya de la Sagrada Escritura, ya de la razón teológica, para demostrar la perfecta armonía de este privilegio mariano con las demás verdades reveladas y la misma Sagrada Escritura.

El mismo Papa califica estos argumentos diciendo unas veces que son «ilustraciones del privilegio mariano» (los de razón teológica de los escolásticos,) otras, «ilustración de la fe de los mismos que los aducen, usando de cierta libertad» (algunos de Sagrada Escritura empleados por teólogos y oradores sagrados,) otras, «figuras,» «semejanzas» o «analogías» (varios tomados de la Sagrada Escritura, entre los cuales se encuentra la mujer del Apocalipsis,) otras, «consideraciones,» «congruencias,» «conveniencias» etc. Todo lo cual es signo manifiesto de que el Papa no los considera de un valor suficientemente probativo por si mismos, a no ser en cuanto testimonio o indicio de la fe en la Asunción.

Resulta pues del todo claro que según la Bula «Munificentissimus Deus» no existen más argumentos, suficientemente probativos de la revelación divina de la Asunción, que el de la fe universal o magisterio ordinario de la Iglesia. Porque de existir otros el Papa los hubiera aducido, o cuando menos nos lo hubiera dicho. Y cuando el Papa en el acto mismo de la definición de la Asunción no apela a ningún otro, y lejos de eso a todos los demás los considera en función de la fe en aquélla, como expresión, manifestación o confirmación de la fe en la Asunción, calificándolos además del modo dicho, es porque en realidad no existen. Cuando esto se considera atentamente no puede uno menos de maravillarse de lo mucho que se ha escrito antes de la definición sin fundamento y sin sentido, pues realmente se necesitaba mucha fe en la Asunción para dar valor probativo a ciertos argumentos tomados de la Sagrada Escritura o de la razón teológica.

Se desprende también de todo lo anterior que la Asunción de María a los cielos no está contenida en la revelación divina de una manera expresa o formal. Porque de ser así el Papa se hubiera apoyado en los testimonios de la Sagrada Escritura que de ese modo la contuvieran antes que en el magisterio ordinario de la Iglesia. Y ni antes ni después aduce tales testimonios. Luego sólo *implicita-*

mente se contiene en la revelación divina. Corrobora este aserto el modo que tiene de expresarse Pío XII cuando resume toda la argumentación de Padres y teólogos en favor de la Asunción, y cuando enseña el modo cómo ésta se halla contenida en la Sagrada Escritura.

Dice así en el primer caso: «*Haec omnia* Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, *tanquam ultimo fundamento*, nituntur». No se refiere, por tanto, a este o al otro argumento en concreto, sino a todos los empleados por los Santos Padres y teólogos, entre los cuales algunos estaban tomados de la Sagrada Escritura, y de todos afirma que se contienen en ellos *como en último fundamento*. Lo cual vale tanto como decir que la Asunción sólo implícitamente se encuentra revelada en la Sagrada Escritura.

De modo semejante se expresa también Pío XII cuando enseña de un modo general la manera en que la Asunción se encuentra en la revelación divina. «*Sacris Litteris innititur*», tal es la expresión del Papa, o lo que es lo mismo, de una manera velada e implícita en otras verdades que la contienen, no en sí misma y de un modo expreso, formal o quasi formal.

Esta doctrina, tan claramente enseñada por Pío XII en la Bula «*Munificentissimus Deus*», decide la contienda existente entre los teólogos acerca de si lo implícitamente revelado puede ser definido dogma de fe. De facto ad potentiam valet consequentia... Los partidarios de que solamente lo revelado formalmente o quasi formalmente puede ser objeto de una definición dogmática andaban buscando afanosamente, antes de la definición de la Asunción, el lugar de la Sagrada Escritura donde poder colocar a su gusto la revelación formal o quasi formal de la Asunción, aunque fuera de una manera violenta, sin advertir que en frente de nosotros tenemos enemigos que nos acechan y que también pretenden conocer el texto sagrado. Este pleito ya está decidido, a no ser que todavía se empeñen en tergiversar el sentido de las palabras del Papa para seguir manteniendo su propia opinión.

Si la Asunción sólo se encuentra implícitamente revelada en la Sagrada Escritura debe hallarse contenida en otras verdades que lo

están explícitamente, y entonces surge espontáneamente la pregunta: ¿Cuál es la verdad o verdades, explícitamente reveladas de la Sagrada Escritura en que se contiene la Asunción de María a los cielos? A esta pregunta el Papa no contesta de una manera categórica, y solamente nos dice que en el depósito de la revelación. «Haec singulis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio... per semet ipsam ac ratione omnino certa ab omnibusque erroribus innuni manifestat ejusmodi privilegium veritatem esse a Deo revelatam *in eoque contentam divino deposito*, quod Christus tradidit Sponsae suae fideliter custodiendum et infallibiliter declarandum». No quiere el Papa concretar más porque el objetivo principal era determinar su existencia, y no otras cuestiones subsidiarias que de ella se desprenden, y acaso también para dejar a los teólogos que lo manifesten según su propio criterio y preferencias.

Pero ateniéndonos a los mismos datos que la Bula nos suministra, creemos no ser aventurado, ni difícil descubrir la mente del Papa diciendo que la verdad revelada en que la Asunción se contiene implícitamente, en virtud de las disposiciones de la voluntad de Dios, es la maternidad divina de María a través de su Concepción Inmaculada y de la unión tan estrecha entre la Madre y el Hijo según la cual ambos corrieron siempre la misma suerte.

Muévenos a decir esto lo que el Papa afirma de la incomparable dignidad de la Madre de Dios a propósito de los argumentos de los teólogos escolásticos en favor de la Asunción, considerándola como base y centro de donde brotan, según las disposiciones de la voluntad divina, todas las gracias y privilegios marianos, cuyo remate y coronamiento es el de su Asunción gloriosa a los cielos en cuerpo y alma. Así mismo lo que también enseña acerca de la relación tan estrecha que existe entre la Asunción y la Inmaculada: «Arctissime enim haec duo privilegia inter se conectuntur». Y la comunidad de suerte que en todo momento existió entre la Madre y el Hijo, por razón del amor intensísimo que los unía, el cual no podía permitir que el cuerpo de María esperase hasta el final de los tiempos para su glorificación, convertido en polvo de la tierra. «Quae quidem (Sacrae Litterae) almam Dei Matrem nobis veluti ante oculos proponunt divino Filio suo conjunctissimam, ejusque semper

participantem sortem. Quamobrem quasi impossibile videtur eam cernere, quae Christum concepit, peperit, suo lacte aluit, eumque inter ulnas habuit pectorique obstrinxit *suo*, ab eodem post terrestrem hanc vitam, etsi non anima, corpore tamen separatam. Cum Redemptor poster Mariae Filius sit, haud poterat profecto, utpote divinae legis observator perfectissimus, praeter Aeternum Patrem, Matrem quoque suam dilectissimam non honorare. Atqui, cum eam posset tan magno honore exornare, ut eam a sepulchri corruptione servaret incolumem, id reapse fecisse credendum est».

Porque no hay que perder nunca de vista que se trata de un privilegio extraordinario de la Madre de Dios, el cual tiene que encontrarse en la revelación concreta y adecuada de la misma, en conexión íntima con todas sus gracias y privilegios, puesto que las obras de Dios siempre son perfectas, cuanto más la de su Madre Santísima.

Corredención mariana. Una vez expuestos por el Papa los *testimonios, indicios y vestigios* de la tradición antigua acerca de la fe en la Asunción; y después de indicar que «recentioribus vero temporibus, quas supra retulimus, Sanctorum Patrum Doctorumque sententiae communi in usu fuere»; y en consecuencia, «cum mysterium (Assumptionis) jam in sua luce positum esse, haud deficere doctores, qui, potius quam de theologicis argumentis agerent, quibus demonstraretur conveniens omnino ac consentaneum esse corpoream credere Beatae Mariae Virginis in Caelum Assumptionem, mentem animunque suum ad ipsam converterent Ecclesiae fidem»; aduce luego otro argumento de esta fe en la Asunción, muy estimado de los teólogos modernos, pero calcado a su vez en la tradición antiquísima de los Padres. Tal es el argumento llamado de la Corredención mariana.

Pío XII reclama nuestra atención sobre este argumento en el comienzo mismo de su exposición con las palabras «maxime autem illud memorandum est», como para darnos a entender que se trata de un argumento distinto de mucha importancia. A fin de que no pierda nada de la fuerza que el Papa le da, vamos a exponerlo con sus mismas palabras en cuanto nos sea posible. «Inde a saeculo II, Mariam Virginem a Sanctis Patribus veluti novam Hevram proponi

novo Adae, etsi subjectam, arctissime conjunctam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in protoevangelio (Gen. 3, 15) praesignificatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte... Idcirco augusta Dei Mater... id tandem assecuta est, quasi supremam suorum privilegiorum coronam, ut a sepulchri corruptione servaretur immunis, utque, quemadmodum jam Filius suus, devicta morte, corpore et anima ad superni Caeli gloriam eveheretur, ubi Regina refulgeret ad ejusdem sui Filii dexteram, immortalis saeculorum Regis».

Varias son las cuestiones que este argumento plantea, la primera de las cuales versa acerca de su naturaleza. ¿Es un argumento de tradición o de Sagrada Escritura?

A nuestro entender en su base o fundamento es de tradición y no escriturístico, y en su aplicación a la Asunción de razón teológica.

Decimos lo primero, porque este argumento se funda todo él en un hecho de tradición cual es la concepción de María, según los Santos Padres a partir del siglo II, como nueva Eva asociada a Jesucristo en la lucha contra el pecado. El Papa no dice que esta asociación esté predicha en el protoevangelio, lo que sería del todo necesario para que este argumento fuera de carácter escriturístico, sino el triunfo total en que había de desembocar aquella lucha, el cual un poco más abajo se atribuye a Jesucristo. María, en cuanto unida a Jesucristo y subordinada a Él, lo participó más plenamente que ningún otro en su Asunción.

Por otra parte, el plan general de la Bula que promete investigar los *testimonios, indicios y vestigios* de la fe universal de la Iglesia en la Asunción de María, aconseja esta interpretación. De otra suerte este argumento no encajaría bien en el esquema general de la Bula establecido al principio, ni tampoco ocuparía el lugar que le corresponde si fuera de interpretación de la Sagrada Escritura. El Papa, pues, interpretando el protoevangelio lo entiende de Jesucristo según el sentido histórico, y siguiendo la doctrina de los Santos Padres, desde el siglo II, lo aplica a María. De lo cual se deduce que es un argumento de tradición, y no propiamente de Escritura.

De la asociación de María con Jesucristo en la lucha contra el pecado, conforme a la doctrina de los Santos Padres, desde el siglo II,

infiere después el Papa (idcirco) por verdadera deducción teológica la participación de María en el triunfo pleno de Jesucristo sobre el pecado y la muerte, de que ya nos hablaba la Bula «Ineffabilis Deus», en su Asunción gloriosa a los cielos en cuerpo y alma.

Esta inferencia, en su aplicación a la Asunción, no fué conocida de los mismos Padres que comenzaron a enseñar la asociación de María con Jesús en la lucha contra el pecado, pero pusieron la base o fundamento de ella, siendo actualmente conocida y admitida por los teólogos. Así se comprende fácilmente que este argumento ocupe el último lugar en la exposición del razonamiento de la definición, a pesar de tener un origen tan remoto en la tradición.

La distinción de este argumento del común de la fe universal de la Iglesia en la Asunción consiste en que, además de no ser más que una manifestación particular de aquél, toma su fuerza de la analogía que debe existir entre el Redentor y la Corredentora, siendo a su vez de esta manera indicio o testimonio de la fe en la Asunción.

Su valor, empleado por el Papa y en un documento de la naturaleza del presente, es muy grande, porque de esta manera está asegurado su fundamento, que es el consorcio de María con Jesucristo en la obra de nuestra redención. Pero aún así no es demostrativo o absolutamente probativo de la Asunción, como el de la fe universal de la Iglesia, sino tan sólo de analogía o persuasivo, puesto que la Asunción es un privilegio de María que pende de la libre disposición de la voluntad divina, y por tanto absolutamente podían haber sucedido las cosas de otra manera. Por eso también viene después de la fe de la Iglesia, aunque con el reclamo de un argumento de importancia.

Con esto es mucho lo que ha ganado la doctrina de la Corredención mariana. Porque su principio fundamental, que es el consorcio de María con Jesús en la obra de nuestra redención, ya está expresa y categóricamente reconocido y admitido por el Papa, no sólo por hallarse en un documento de tanta importancia como es una Bula definitoria, sino también por servirse de él el Papa como base de argumentación para probar la existencia de otros privilegios marianos. Lo cual, sin duda, aumenta y corrobora más su valor.

Se indica, además, el modo fundamental de la cooperación de

María con Jesucristo a la obra de nuestra redención, diciendo que es toda subordinada a la acción de Este: «*etsi subjectam, arctissime conjunctam in certamine illo adversus inferorum hostem*».

Y se enseña la predestinación eterna de María para ser *socia* del Redentor en la realización del misterio de nuestra salud, explicitando más el pensamiento de la Bula «*Ineffabilis Deus*»: «*Idcirco Augusta Dei Mater, Jesu Christo, inde ab omni aeternitate, uno et eodem decreto praedestinationis, arcano modo conjuncta, immaculata in suo conceptu, in divina maternitate sua integerrima virgo, generosa Divini Redemptoris socia...*» La teología de la Corredención mariana no necesitaba más para constituirse definitivamente de un modo completamente científico.

La opinión según la cual la Corredención mariana debía considerarse como puramente *mediata*, queda con la Bula «*Munificentissimus Deus*» relegada al olvido, puesto que en ella se proclama a María *socia* de Jesucristo «*in certamine illo adversus inferorum hostem*», abriéndose al mismo tiempo ancho campo a otras concepciones más realistas y comprensivas de la cooperación de María en el misterio de nuestra salud, como la del mérito de condignidad. Porque si la Virgen Santísima está intimamente asociada a Jesucristo en la realización de nuestra redención, síguese que su gracia tiene una ordenación intrínseca al mérito de la misma y a la satisfacción por los demás del mismo modo que la nuestra individual al aumento de la gracia y al mérito de la vida eterna para cada uno de nosotros. De donde se sigue que así como nosotros merecemos con mérito de condignidad el aumento de la gracia y la vida eterna para cada uno de nosotros, la Virgen Santísima la merecería de la misma manera para todos los hombres y satisfaría por el pecado de igual modo, en unión de Jesucristo, que nos la consiguió de un modo muy superior. Para llegar aquí es necesario que los teólogos abran los ojos a las nuevas perspectivas que la Bula «*Munificentissimus Deus*» pone al alcance de todos, al colocar a María en un plano transcendente al de los demás mortales, al lado mismo de Jesucristo, aunque subordinadamente a El, no dejándose anquilosar en concepciones forjadas en otros planes distintos. La teología verdadera de la Corredención mariana puede decirse que comienza desde ahora a vivir

una existencia plenamente oficial de anchos horizontes, dentro de los cuales se podrá llegar a una concepción integral de la Mediación mariana, en la que las glorias de María recibirán nuevo esplendor.

La Asunción relativamente a los demás privilegios de María. La Asunción representa indudablemente un privilegio extraordinario de María, que guarda una proporción y armonía admirables con los demás privilegios marianos. El Papa insiste frecuentemente en la Bula sobre estos conceptos.

Que sea un privilegio lo muestra su carácter excepcional en la ley universal, después del pecado, de la glorificación del cuerpo al final de los tiempos, y por tanto, de la corruptibilidad de aquél después de la muerte, y de la resurrección antes del juicio universal. «Attamen plenum de morte victoriae effectum Deus generali lege justis conferre non vult, nisi cum finis temporum advenerit, Itaque justorum etiam corpora post mortem resolvuntur, ac novísimo tandem die cum sua cujusque gloriosa anima conjungentur. Veruntamen ex generali ejusmodi lege Beatam Virginem Mariam Deus exoptam voluit».

Su carácter verdaderamente extraordinario resalta desde el momento en que se tiene en cuenta que a nadie, fuera de Jesucristo, que no estaba comprendido en aquella ley, fué concedido sino tan sólo a María. Pío XII expresa el carácter extrordinario de este privilegio mariano en las siguientes palabras: «et quae talem attingere cel-sissimum verticem (la Asunción gloriosa), qualem praeter ipsam nemo a Deo creatus, excepta humana Jesu Christi natura, assecutus est unquam». Las cuales palabras manifiestan que la exención de la ley universal en la demora de la resurrección y glorificación del cuerpo después de la muerte, hasta el presente y en el futuro, sólo alcanza a la naturaleza humana de Jesucristo y a la Virgen Santísima.

En cuanto a la perfecta armonía de este privilegio con los restantes de María, su maternidad divina, su Concepción Inmaculada, su perpetua virginidad, el de Socia del Redentor, etc., es cosa tan clara que no hace falta insistir. La Asunción guarda respecto de María la misma proporción que la Resurrección respecto de Jesucristo. Por eso el Papa la llama *gemma* y *quasi supremam suorum privilegiorum coronam*.

Si algún día se llegaran a definir la Mediación y Corredención marianas no perdería la Asunción este carácter de gema preciosa y de suprema corona de los privilegios de María, de la misma manera que la Resurrección respecto de Jesucristo.

III

Contenido virtual

Importancia del sentido de la Iglesia. Entendemos por sentido de la Iglesia el asentimiento, fe o creencia que los fieles, bajo la dirección y vigilancia de sus pastores o jerarcas, dan a ciertas verdades, o también a cierta interpretación de las mismas, antes de ser definidas como dogmas de fe, lo cual es muy distinto de la pura transmisión de las recibidas por tradición. Este sentido de la Iglesia tiene un influjo muy grande, particularmente en aquel grupo de verdades que, no estando reveladas de una manera explícita, no se pueden probar directamente, ni tampoco deducir por un proceso necesario de otras verdades de fe, porque en última instancia dependen de la libre disposición de la voluntad de Dios. Un caso bien notorio de esta clase de verdades lo tenemos en la misma Asunción de María a los cielos, en la Inmaculada Concepción, etc.

Para apreciar en su justa medida la importancia y el valor de la fe de la Iglesia respecto de estas verdades, hay que tener presente que el Espíritu Santo mora en su Iglesia y asiste a ésta de una manera indefectible, según la promesa de Jesucristo, en el conocimiento de la verdad revelada. De donde se sigue que cuando esta fe o asentimiento respecto de una verdad particular llega a ser universal, e invade lo mismo a los fieles que a sus Pastores, es argumento manifiesto e inequívoco de que aquella verdad está revelada por Dios. El Papa Pío XII enseña esto claramente a propósito de la Asunción: «*Quod profecto Ecclesia Magisterium non quidem industria mere humana, sed praesidio Spiritus veritatis* (Jo. 14, 26), *atque adeo sine ullo prorsus errore*, *demandato sibi munere fungitur revelatas adservandi veritates omne per aevum puras et integras; quamobrem eas intaminatas tradit, eisdem adjiciens nihil, nihil ab iisdem detrahens*».

En la explicación o desenvolvimiento de la verdad revelada exis-

te, por tanto, un doble proceso o doble vía, discursiva o racional la primera, y vital-cristiana la segunda, pudiendo ambas desembocar en una definición dogmática si las demás circunstancias así le piden, puesto que ya es cosa firme que para que una verdad revelada pueda erigirse en dogma de fe no es necesario que esté explícita o formalmente expresada en la revelación divina. Ahí está la definición dogmática de la Asunción en la Bula que expone el argumento principal que hizo al Papa ver con claridad su revelación divina. Las demás razones convergen todas, por diversos caminos, en ésta, no siendo capaces por sí solas para descubrir de una manera eficaz y definitiva la revelación, como hecho, de la Asunción, sino tan sólo como congruencia. Por eso en todas las verdades, pero de un modo especial en las del tipo de la Asunción, el sentimiento de la Iglesia tiene una importancia muy grande, y tratándose de una definición dogmática, definitiva. Substancialmente este fué también el camino por donde se llegó a la definición de la Inmaculada Concepción.

El P. Marín Sóla, que con tanto acierto y profundidad teológica expuso el doble proceso en el conocimiento de la verdad implícitamente revelada, en su magnífica obra: *La homogeneidad de la doctrina católica*, saltaría de gozo si en vida hubiera podido leer la Bula «Munificentissimus Deus», al ver confirmada en ella su doctrina.

Claro está que todo este proceso del sentimiento cristiano debe estar siempre muy vigilado por la razón teológica, para que en él no se produzcan excesos, ni exista nunca el peligro de entregarse a un sentimentalismo o afectivismo sin freno y sin límites. Pero esto no quita para que, tratándose de verdades que dependen de la voluntad de Dios, y que por otra parte no constan expresamente en la Sagrada Escritura, ni en la tradición divina o apostólica, sino tan sólo en cuanto están contenidas en otras de las cuales tampoco se pueden deducir por la vía especulativa mediante un proceso necesario, sea al mismo tiempo un factor de primordial importancia, que en algunos casos puede hasta llegar a ser definitivo. Al teólogo incumbe siempre la obligación de cerciorarse bien de su existencia, de sus cualidades y características, de su profundidad y extensión y de la legitimidad de su naturaleza.

Una vez bien definidos estos caracteres y verificadas todas estas condiciones el sentimiento de la Iglesia, particularmente cuando llega a ser universal, juega un papel muy importante en la teología, no sólo en la clase de verdades de que antes hablábamos sino en todas las cuestiones, puesto que por medio de él se percibe y se nos manifiesta la acción del Divino Espíritu que mueve y dirige a su Iglesia. Y este sí que es un modo sano y seguro de vitalizar la teología.

Definibilidad de las conclusiones teológicas. Establecido ya el hecho de que la Asunción está revelada implícitamente, y por lo tanto asentado el *principio* de que para la definición solemne de una verdad no es necesario que esté explícita o formalmente revelada, la definibilidad de aquellas conclusiones teológicas que sean explicación de la revelación implícita de otras expresamente reveladas, es un corolario tan lógico y tan claro que nadie puede negar con justo motivo. Porque la explicación de la revelación implícita sólo puede hacerse por dos caminos, por la fe de la Iglesia, como en el caso de la Asunción y de la Inmaculada, o por el discurso teológico. La primera tiene su lugar propio, aunque no exclusivo, en aquella clase de verdades, que estando reveladas en otras, no es posible sin embargo hacer ver su inclusión en la revelación mediante un raciocinio completamente necesario, ni acerca de ellas existe tampoco una tradición divina, ni apostólica. De esta clase son todas aquellas que expresan un privilegio especial, que está fuera de las leyes generales de la revelación, el cual pende exclusivamente de la voluntad de Dios, sin que de ella exista constancia expresa en la misma revelación divina.

En cambio, hay otras muchas que tampoco constan de una manera formal o expresa en la Sagrada Escritura, ni en la tradición divina o apostólica, pero cuya inclusión en la revelación divina hace ver la razón teológica con toda seguridad y firmeza por un discurso completamente necesario y rigurosamente indefectible. Sto. Tomás se pone el caso hipotético de que si la Sagrada Escritura dijera que el Espíritu Santo procede *solamente* del Padre, nosotros deberíamos decir sin embargo que *procede también* y de igual manera del Hijo, porque ese sería *necesariamente* el sentido de la Escritura en aquella hipótesis. (I P, q. 37, a 1 ad 1m). Lo cual tan

sólo es posible hacer ver mediante un raciocinio teológico totalmente riguroso y necesario. Y de igual manera que el Padre y el Hijo son un *solo y único principio numéricamente* del Espíritu Santo.

Con esto no queremos decir que el discurso teológico sea fuente de nuevas revelaciones, como tampoco lo es la fe de la Iglesia, sino *medio* de conocer y descubrir el *sentido* de la revelación divina ya hecha; ni que las conclusiones, en cuanto tales, sean definibles, sino la *verdad revelada* en ellas explicitada; ni tampoco que *todas* las conclusiones teológicas sean definibles, sino las verdaderas y propiamente teológicas, es decir, las que contengan y expresen el sentido real y verdadero de la revelación divina expresa o formal. En otros términos, las conclusiones inclusivas y necesarias, no las probables, ni físico-connexivas.

Decir otra cosa sería lo mismo que disgregar la teología de la revelación, con lo cual se habría acabado para siempre con la misma teología, y cerrado el paso al progreso dogmático por explicación sucesiva de la misma revelación «in eodem sensu et in eadem sententia»...

Es posible que muchos se resistan todavía a estas ideas. Pero que reflexionen sobre el caso de la Asunción. El Papa enseña de manera que no deja lugar a duda que su revelación, antes de la definición, era solamente implícita, hasta el punto que, por la misma naturaleza de esta verdad, ningún discurso de la razón era suficiente para descubrirla como revelada de hecho por Dios de una manera completamente segura. Y sin embargo la define, porque la fe de la Iglesia, asegura con toda firmeza su revelación divina. ¿Por qué se va a negar la definibilidad, o aptitud para ser definidas como dogmas de fe, cuando las necesidades de la custodia y explicación del depósito de la revelación así lo requieran o exijan, de otras verdades de igual manera implícitamente reveladas, o tal vez menos implícitamente, que la razón teológica también conoce con toda seguridad y firmeza como de hecho reveladas y dichas por Dios? ¿Es acaso que la razón teológica por sí misma pervierte o corrompe la revelación divina? ¿Entonces, qué es y para qué vale la teología? Mientras ésta solamente enseñe esas conclusiones, que explican la

revelación divina, aquéllas no son todavía de fe, ni hay obligación de creerlas, pero el Papa puede igualmente definirlas cuando así lo crea conveniente y las necesidades del depósito de la revelación así lo exijan, y después de definidas tendríamos la misma obligación de creerlas que ahora tenemos respecto de la Asunción de la Virgen Santísima a los cielos en cuerpo y alma gloriosos.

Fe universal de la Iglesia, y explicación del contenido implícito de la revelación por la teología primero, y después por la misma Iglesia, he ahí las dos vías por donde discurre serena y majestuosamente el progreso dogmático, siempre «in eodem sensu et in eadem sententia» de la misma revelación divina.

Tal es otra de las enseñanzas fundamentales, virtualmente contenida en la Bula «Munificentissimus Deus», que hará época en la teología.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Profesor de Teología en la Universidad Pontificia
de Salamanca

Cuerpo místico y vida sobrenatural

El problema de la perfección sobrenatural del hombre, que en definitiva es el problema de su perfección sencillamente, es un problema en sí mismo simplicísimo, como problema que es de vida, problema existencial, si queremos así llamarlo, para estar al día. Pero por eso mismo solamente Dios puede comprenderlo con su visión penetrante y exhaustiva. Para nosotros resulta por lo contrario, como todo lo sencillo, de una complejidad desconcertante. Nos vemos en la obligación de distinguir aspectos y formalidades distintas, de planificarlo diversamente, de tratar de examinarlo desde variadas perspectivas, para aprehenderlo un poco mejor y desconocerlo menos. Con riesgo a la vez de destruir su contenido auténtico o de desfigurarlo quizá.

Así, no hay que extrañarse de encontrar en los autores planteamientos diferentes del problema, y soluciones divergentes en el afán de buscar un principio fundamental y céntrico alrededor del cual gire toda la estructuración de ese complicado asunto de la perfección humana considerado en su realidad sobrenatural, bien sea como práctica y arte, como realización viva y concreta del mismo.

De ordinario esos distintos panoramas tienen todos razón y son verdaderos y legítimos, con tal de que no sean exclusivos y unilaterales. De ser esto último, correríamos el peligro que antes apuntábamos. Esos distintos panoramas son aspectos de una misma verdad, que responden en unos y en otros a las distintas posiciones doctrinales tomadas, y aún a veces a los temperamentos espirituales propios de cada cual. Ciertamente, sin embargo, que no todos esos planteamientos son igualmente a propósito para captar la esencia íntima del problema en cuestión. Los hay más o menos superficiales y hasta extraños al mismo. Pero muchos sí son exactísimos, vistos desde su posición determinada, que no excluye por eso a las demás, antes las requiere y hasta las presupone.

Podríamos distinguir nosotros tres planos en que podría situarse nuestro tema. Creo que en estos tres planos quedan comprendidas las maneras más o menos clásicas con que se presenta aquel en los autores principales: el plano metafísico, el plano físico y psicológico y el plano ético o moral. Todos tres valederos respectivamente, como con facilidad se entenderá enseguida.

En un plano metafísico la perfección sobrenatural del hombre hay que situarla en la unión sobrenatural con Dios, su término, su fin último, su destino total. En la consecución del fin está la perfección de los seres. Ese fin que es el que preside su actividad toda y hasta la constitución fundamental de sus naturalezas. Su destino es el que da el sentido a su existencia toda. Conseguirle es conseguir que esa existencia responda a las exigencias de su esencia, que el ser se «encuentre» así mismo, que nada de lo que necesita según su capacidad relativa le falte, que, por consiguiente, según sus posibilidades sea feliz. El fin del hombre como el de todas las criaturas es Dios, pero poseído sobrenaturalmente, ya que así es como de hecho, históricamente Dios se ha querido dar al hombre. Por eso la perfección del hombre en su estadio definitivo es la unión con Dios por la visión del Cielo, por la comunión a la vida divina en aquel abismo de luz y de amor infinitos. En el estadio preparatorio de aquí abajo la perfección hay que situarla en la unión con Dios inhabitante en el alma en gracia, en estrechar más y más ese abrazo mutuo de Dios y del alma, que preludia, en la noche de la fe, con una presencia de Dios real y misteriosa, pero substancialmente la misma, la presencia futura de los Cielos. La gracia, que dispone al alma para esa presencia de Dios y que la reclama, es igualmente la semilla de la gloria de después. (S. Tom. S. I-II, q. 111, a. 3; II-II, q. 24, a. 3).

En un plano físico, y psicológico si se quiere, o sea, en el de los elementos por medio de los cuales se realiza la unión, la perfección consiste principalmente en los hábitos infusos de gracia santificante y caridad y en el ejercicio dinámico de esta última, como hábito operativo que ella es. Así es frecuentísimo encontrar en los autores, con Santo Tomás a la cabeza, la tesis sabidísima, y fuertemente bíblica, de que la perfección sobrenatural humana consiste principal-

mente en la caridad o amor sobrenatural para con Dios. El amor—es principio platónico admitido por todos, aunque su explicación no sea tan fácil—es por su esencia misma una tendencia «hacia» lo que se ama. Decimos principalmente porque entre esos elementos que realizan la unión entran también las demás virtudes y dones infusos, toda esa actividad, de un modo o de otro elícita o imperada por la caridad, que los preside a todos, sobre el fundamento de la gracia habitual, y actuada a su vez por las gracias actuales. Entra también la cooperación libre del hombre requerida de hecho por Dios para la consecución de su vida perfecta. La perfección es una plenitud de unidad psíquica y de armonía espiritual en orden a la más íntegra realización del destino sobrenatural y divino del hombre.

En un plano ético, consecuencia necesaria de lo anterior, la perfección consiste en el cumplimiento de la voluntad divina. Así lo formulan muchos autores, y tienen derecho a hacerlo desde luego. Si dicha perfección está precisamente en la unión con Dios por amor, inevitablemente la unión moral de voluntades debe allí florecer, y, naturalmente, con la afirmación de la voluntad divina sobre las ocurrencias más o menor desordenadas de la humana.

Toda esta planificación aquí insinuada es, sin duda, alguna vivisección dialéctica de una realidad viva, en sí misma, vuelvo a repetir simplicísima. Cabe el temor de una deformación casi sin darnos cuenta. Vamos por eso a contemplar el problema desde otro ángulo distinto de visión, desde una perspectiva que nos proporciona la revelación divina con toda garantía y seguridad por consiguiente para nosotros. Una perspectiva que trascienda los planes antes indicados, porque, en cierto modo, los domina a todos, y de rechazo los confirma en su autenticidad como una prueba o argumento sereno y luminoso. Ella nos llevará al mismo tiempo hacia esas inquietudes profundas del alma moderna, pues la plasticidad de la misma se aviene fácilmente con aquellas, y a ellas, responde de una manera insinuante y preciosa. Nos referimos al «misterio de Cristo» y nuestra perfección. ¿Es «otro» modo de enfocar el problema? Sí, desde luego, pero un modo que es indispensable tener en cuenta para lograr una síntesis doctrinal en aquel, y para conseguir su realidad en

la práctica, porque la presencia de su contenido se conjuga necesariamente con todos los otros modos y contenidos de los mismos. No es que queramos reducirlo todo a estructuras demasiado organizadas y abstractas, a síntesis absorbentes y absurdas. Es que la realidad se impone. Tratándose del hombre la perfección sobrenatural, después al menos del pecado de Adán, en todo es «cristiana». Alrededor de Cristo planos, elementos, modos representativos y expresivos de la perfección se arbolan con sencillez, sin esfuerzos ni alardes ficticios. Es el substratum siempre presente y actuante, se recuerde o no se recuerde ello expofeso.

* * *

Dios se da al hombre por Jesucristo. El hombre va a Dios por Jesucristo. Entre Dios y los hombres la más alta unión vital es la que tiene lugar por la unión hipostática entre el Verbo y la naturaleza humana que asume. Al subsistir dicha naturaleza en la Persona Divina del Verbo hace que la Divinidad se una a esa Humanidad de la manera más íntima y penetrante que nosotros quizá podamos suponer. Nada de confusión de naturalezas, que sería metafísicamente absurdo. Nada de unión substancial en el sentido técnico escolástico de la palabra: la Divinidad no es ni puede ser forma intrínseca constitutiva de la Humanidad a ella unida. Pero unión personal, que hace que la Divinidad, transcendente e immanente a la vez en toda criatura por su acción permanentemente creadora, en este caso llegue a absorber totalmente también la razón misma de supuesto propio que aquella naturaleza debería tener. Gratia unionis increada que produce una gracia creada, la santificante, con que queda ungida con plenitud la Humanidad asumida, para que pueda referirse de una manera digna y connatural al Verbo que así la sostiene, para que pueda relacionarse de una manera divinamente filial con el Padre entrando a la parte en la filiación misma natural del Verbo. Es una Humanidad divinizada de la manera más alta posible, según nosotros podemos concebirlo.

Pero el misterio de Cristo no termina aquí. Ese misterio se prolonga en su Cuerpo Místico que es la Iglesia. No vamos a exponer nosotros aquí la rica doctrina de este misterio, el misterio de Cristo

en toda su extensión según San Pablo. Lo damos, por supuesto. La Encíclica «*Mystici Corporis*» ha señalado hitos y determinado caminos a los estudios que se multiplican sin cesar. Nosotros únicamente aludiremos a aquellos puntos que nos interesen para nuestro tema concreto y particular: la perfección cristiana a la luz de este misterio.

Los planes divinos sobre los hombres son todos a través de Jesucristo. La humanidad irá hasta Dios, conseguirá su fin, le glorificará, *per ipsum et cum ipso et in ipso*. No de otra manera. Jesucristo es el Mediador indispensable según el decreto eterno y misericordioso de Dios. «*Ego sum via, veritas et vita Nemo venit ad Patrem nisi per me.*» (Juan. XIV-6). Mediador, Pontífice, Sacerdote. En su Verbo, en su Idea viva, el Padre contempla todos los seres posibles, como en el ejemplar transcendente de todos ellos. En su Verbo Encarnado contempla a toda la humanidad representada por él, asumida místicamente por él, redimida por él. Porque esa mediación de Jesucristo no es una mediación extrínseca, puramente jurídica en favor de esa humanidad representada. El misterio es más hondo. Es el misterio de nuestra vida en Jesús, el misterio de su Cuerpo místico. El secreto escondido que se reveló en los días novísimos. Es el evangelio. En la intimidad cálida del Cenáculo San Juan recogió de los labios mismos del Maestro el símbolo de la vida y los sarmientos, que lo revelaban. San Pablo será después el «*Kerigma*» que por vocación especial lo repita en sus cartas bajo el símbolo sobre todo del Cuerpo Místico. El otro símbolo nupcial de la Iglesia Esposa del Cristo Esposo planeará más o menos a lo largo de todo el Nuevo Testamento como una melodía de fondo que le transmitió ya el Antiguo. Repito, nosotros aquí no lo exponemos, ni siquiera citamos textos, por otra parte tan conocidos. Subrayamos lo que hace a nuestro intento, nada más.

La *gratia unionis*, decíamos, produce la gracia santificante, personal en Jesucristo. Pero en Jesucristo, nuevo Adán, representante por decreto divino de la nueva humanidad rescatada. Esa gracia santificante de Jesucristo es por eso a la vez *gratia capitis*, una gracia en favor de los demás hombres que serán respecto de Jesús lo que los miembros del cuerpo respecto de su cabeza. Notemos bien, la mis-

ma gracia, esencialmente la misma gracia. «Eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi justificata est, et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae, justificans alios; differt tamen secundum rationem». (Summa, III, 7, 13). «Non est alia gratia capitis et alia gratia personalis» (III, 8, 5). Esa gratia capitis es el fundamento de su mediación sacerdotal (III, 1 y 2). Una mediación por lo tanto viva, comunicante de vida, que une en una misma vida. Estamos en el abismo del misterio.

La unión con Dios, fin del hombre, glorificación de Dios, es una divinización de ese hombre. Pero esa divinización se hace por la incorporación del hombre a Jesucristo. Jesucristo Cabeza, merece con su gracia la gracia para el hombre, esa misteriosa participación de vida divina, que es la causa formal de la divinización del mismo, que le capacita para poder unirse con Dios en el santuario de la misma vida divina trinitaria, que le permite comulgar en esa vida íntima. Cristo le incorpora a él, le une a él, le hace en cierto modo él. ¿La incorporación confiere la gracia o es la gracia la que hace la incorporación al infundirse por los medios y en las condiciones requeridas por la voluntad del mismo que la regala? Cuestión de prioridad lógica no temporal, ya se entiende, que puede discutirse. El hecho es que los méritos de su gracia nos proporcionan la nuestra, la nuestra numéricamente distinta, pero específicamente la misma que la suya. Y la unión, una unión de vida tiene que surgir comunitariamente. Incorporación, unión viva, lazo unitivo existencial, de una naturaleza misteriosa y difícilmente reducible a nuestras categorías dialécticas de cualquier estilo que sean. El símbolo del Cuerpo místico es un símbolo, no una metáfora o una alegoría. En el símbolo la traslación analógica del sentido de una cosa a otra no se hace a través de una interpretación subjetiva nuestra, no es una creación nuestra. El símbolo es el valor significativo de una fórmula que expresa una honda realidad subyacente en virtud de su propia densidad objetiva; la analogía aquí es un descubrimiento. ¿Qué unión real en nuestro caso se esconde entre Jesucristo y los miembros de su Cuerpo Místico?

No es puramente moral ni jurídica, no es por otra parte substancial, ni de naturaleza única, ni, por supuesto, personal numérica-

mente, individual tampoco, en el sentido metafísico de estos conceptos. No una unión física estrictamente hablando, como quiere Cienfuegos (*Vita abscondita*, Roma, 1738), ni una unión natural de cuerpo a cuerpo, como quiso Mendoza, a no ser que se entienda, como parece entiende, una unión accidental por conversión de cualidades accidentales. Es una unión sobrenatural desde luego, causada por la gracia santificante y por consiguiente casi física, como la gracia que la causa. Esa gracia es, desde luego, una participación de la vida de Dios, que Dios crea e infunde en nosotros, pero por los méritos de Jesucristo, por los méritos de su *gratia capitis*, de la plenitud de la suya, que es específicamente como la nuestra, y más todavía y como consecuencia de esto, Jesucristo en su Humanidad es causa eficiente instrumental y física de esa vida en nosotros. Su influencia vital se ejerce así sobre nosotros realmente. Y la influencia implica necesariamente una presencia del mismo tipo. Presencia real, virtual, digamos casi física, supraespacial y supratemporal, mística... Fallan las representaciones conceptuales, fallan las imágenes. Queda el símbolo puro, analógico e intraducible. La Humanidad de Jesucristo, divinizada, como neumatizada, prolonga así su vida en nosotros, su misma vida, que nos diviniza y neumatiza a su vez. Que nos incorpora, que nos injerta en él, que nos hace subsistir místicamente en él.

Subsistencia mística: la proposición es rigurosamente tomista: «In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona» (III, 19, 4). «Quod caput et membra sunt quasi una persona mystica» (III, 38, 1; cfr. también 49, 1). El comenterio de J. P. Nazarius, O. P., *In III Partem, in h. q.*, de comienzos del s. xvii (1620), es la exposición especulativa más profunda quizá de esta doctrina, así como la fórmula también con toda sencillez en aquel espíritu clarividente y paulino de nuestro Juan de Avila. (Trats. 20 y 21 del Santísimo Sacramento).

Formamos con Jesús una persona mística, formamos un unum y un todo. Lo metafísico y psicológico de cada cual queda intacto, no hace falta volverlo a decir. Es que planeamos en una metametafísica y en una metapsicología sobrenaturales y místicas que desbordan sin contradecirlos los postulados de aquello.

Digo que desbordan, pero no borran. Una serie de autores antiguos y modernos han acentuado más: Mendoza, Cienfuegos, Khomjakou, Bulgakov, Falconi... La concepción del misterio cristológico es en muchos de ellos exageradamente física, la visión es demasiado cósmica. Adán y Jesucristo aparecen como el Yo de la humanidad hecha persona natural en aquél, sobrenatural en éste. La Humanidad es un todo orgánico, social, donde las personas singulares desaparecen en gran parte. Una unidad real, pero, más que mística, óntica, parece surgir de esta contemplación idealista. Porque es el idealismo filosófico alemán de los últimos siglos el que en definitiva ha empujado a algunos teólogos, sobre todo eslavos de estos tiempos nuestros, por estos caminos extremos que nosotros no podemos seguir. La teoría de la *Sopnia* de Bulgakov es el anillo final de esa corriente, cuyo rumor ha tentado ya antes a otros varios, y cuya influencia en adelante se dejará todavía sentir.

Volvamos a nuestro sendero, iluminado por la doctrina serena y segura de la Encíclica Papal sobre el Cuerpo Místico.

Por esa incorporación a Jesucristo, por esa unión mística con él, la vida divina que a él llena y diviniza se nos comunica a nosotros. «*Ex plenitudine eius omnes nos accepimus*» (Jn. 1, 16). Y se nos comunica filialmente como a él. Filiación en él por naturaleza; la persona única que en él subsiste es la Persona Divina del Verbo. En nosotros por adopción, pero especial, como es sabido. Una adopción que pone en nosotros por medio de la gracia una participación de la divina naturaleza, «*divinae consortes naturae*,» que nos proporciona una filiación no puramente ficticia y jurídica sino real y efectiva. Y es que el Padre no engendra más que a su Verbo, a su Unico Hijo, a su otro El. Esa generación deja exhausta la paternidad infinita del Padre. No puede haber más hijos. Al asumir el Verbo una Humanidad para encarnarse lo hace uniéndola a sí hipostáticamente, y esa unidad personal estricta hace que el Hijo aún en cuanto hombre siga siendo naturalmente el mismo Hijo. Pero los demás hombres ¿cómo podrían participar realmente de la paternidad de Dios? Digo realmente, vitalmente, no sólo de esa manera metafórica con que la Providencia de Dios abraza a todas las criaturas, paternalmente, si se quiere. ¿Cómo...? Incorporando los hombres a Jesucris-

to, formando con él una persona mística, siendo místicamente Jesús, el Jesucristo entero y completo de los planes divinos, el Christus totus... Este, este es el misterio de Cristo, el gran misterio de nuestra divinización, el misterio de la economía divina sobre la pobre humanidad, la gran manifestación de la misericordia de Dios para con aquella. Es el misterio de la Encarnación del Hijo, místicamente extendido, prolongado en los hombres sus hermanos.

Y esto socialmente, corporativamente. Es esa gracia santificante que circula como una vida, — ¡abstengámonos de imaginar! — como un lazo de vida, uniendo cabeza y miembros entre sí fuertísimamente, creando una realidad incomparable de unidad y de armonía sobrenaturales. Las palabras del Señor en el cap. XVII de San Juan acerca de la unidad de los suyos con él y entre sí por él son de una energía impresionante: Cristo es la fuente de la vida divina, Cristo es la Cabeza, Cristo es la causa meritoria, ejemplar, eficiente instrumental de la vida de todos, pero de todos en un unum místico. La unión general es de la misma naturaleza e inefabilidad que la de cada uno con Jesús. Los miembros viven en la unidad del Cuerpo único, en la Iglesia una, que es así el órgano de comunicación de la vida de la Cabeza a los miembros singulares, que es como el Sacramento de Jesucristo, que le representa y místicamente le contiene, que vive bajo sus influencias y su dirección, que vierte en cada uno de los miembros que le componen la exuberante vida divina de aquél. Vida Común, solidaria de los miembros entre sí y con la Cabeza, principio de esa vida. La Iglesia es también por todo ello como el complemento de Jesucristo, no sustitutivo, no de colaboración complementaria, sino vital, y así perfectivo de vida en el acto segundo que se realiza en cada miembro. La Iglesia es el pleroma de Jesucristo. La recapitulación de todo el género humano por Jesús en el Padre. En los planes de Dios, Jesucristo no está perfecto sin su Iglesia. Jesucristo nos necesita de hecho para ser totalmente Jesucristo.

Esa unidad y esa vida divina que a toda la Iglesia y a cada uno de sus miembros santifica, y que formaliter consiste en ese don divino de la gracia, de la gracia que podemos llamar por varios títulos, según hemos ido diciendo, gracia de Jesucristo, esa unidad y

esa vida son en definitiva obra de Dios por medio de la Humanidad del Verbo. El Verbo Encarnado nos da a Dios y nos lleva a Dios. Su don y su merecimiento supremo es darnos al Espíritu Santo. Ese Espíritu que procede del Padre y del Verbo, y a quien atribuimos todas las maravillas divinas que tienen lugar en la Humanidad de Jesús. Al incorporarnos a él, a su Cuerpo Místico, ese Espíritu Santo extiende a ese Cuerpo y a cada uno de esos miembros su obra maravillosa de amor. Por éso es el alma del Cuerpo Místico, alma que vivifica y unifica a la Cabeza y a los miembros con la Cabeza. Es el Don increado, que con sus gracias actuales y la vibración de sus Dones, alienta sin cesar la vida del Cristo total, diviniza todos sus movimientos. Santo Tomás le ha llamado también «*cor Ecclesiae*» (III, 1). Luego volveremos sobre su actuación en la santificación perfecta de las almas dentro siempre de la unidad colectiva de la Iglesia santa.

* * *

El problema de nuestra perfección sobrenatural, de nuestra santificación, de nuestra divinización abisal, es un problema claro y sencillo a la luz del misterio del Cuerpo Místico. Es evidente que no se puede realizar sino dentro de ese misterio. Tiene que ser por Cristo, con Cristo y en Cristo, y por ende en el Cuerpo Místico, o sea en el Cristo completo, como de hecho es, el Cristo personal e histórico, más su viviente prolongación mística en la Iglesia. Nuestra divinización es un problema de vida, vida que sólo se nos confiere por medio de nuestra incorporación a Jesucristo, vida que sólo crece y se desarrolla en nosotros según sea nuestro crecimiento y desarrollo en la unión con él. Ciertamente, el fin último es Dios su glorificación, el conocimiento y amor de su vida trinitaria, el comulgar participadamente a su dicha infinita. La santificación del hombre será siempre una obra definitivamente teocéntrica. Pero el medio necesario será siempre de hecho también la unión con Jesucristo. Por éso la perfección sobrenatural del hombre será a la vez y siempre una obra cristocéntrica.

Volvamos de nuevo a los planos que distinguíamos al principio para mejor entendernos.

La perfección en el plano metafísico consiste en la unión con Dios, visión en los cielos, habitación amorosa en la tierra. Pero la visión es patrimonio exclusivo de las Personas Divinas, y después, por participación primaria y necesaria, de la Humanidad que personalmente subsiste en el Verbo. Al asociarnos con sociedad de vida a esa Humanidad quedamos con derecho a la visión y a su goce: somos hijos, luego herederos, participantes de la herencia del Hijo. «¡Padre!, donde yo esté, quiero que también estén ellos...» (S. Jn. XVII.) La habitación amorosa de Dios en el alma, esa presencia especial del Espíritu en ella es el don por antonomasia del Verbo Encarnado, de su obra redentora, de los merecimientos de su sacrificio sacerdotal ofrecido por nosotros generosamente, solidariamente. Sin Jesucristo no es posible que se pudiera alcanzar.

La unión con Dios es por Jesucristo y en Jesucristo y con Jesucristo, pero el elemento formal que la realiza es la gracia santificante y los dones anejos, en especial la caridad. Estamos en el plano físico y psicológico. La gracia y la caridad son las que atan. Pero gracia y caridad, con las demás virtudes y dones, todo es por Jesús, por los méritos de Jesús. Gracia y caridad unen e incorporan primariamente, con prioridad lógica se entiende, a Jesucristo y por Jesucristo a Dios. También, es verdad, se pide la cooperación libre del hombre, pero esa cooperación no sirve aquí de nada si no está sobrenaturalizada por la gracia a su vez, si las gracias actuales no mueven y acompañan esa actividad humana, gracias que son también influencias de Jesucristo, por los méritos de Jesús. A más gracia más unión con Jesús, y más perfección. Detengámonos aquí todavía un tanto antes de pasar al plano ético final.

La perfección del hombre podemos contemplarla en un momento estático o en su dinamismo progresivo indefinidamente mientras no se llega al estado inmutable de los cielos. Estáticamente toda alma que vive en gracia puede hacer suyo el grito del Apóstol: «mihi vivere Christus est». Está en Cristo, está en Dios fundamentalmente. Está, siquiera elementalmente, santificada. Dios podría haber querido santificar con perfección al hombre de una sola vez con una incorporación a Cristo definitiva y plena, con esa plenitud relativa de que cada hombre es capaz. Pero de hecho la perfección es un cre-

cimiento «in mensuram aetatis plenitudinis Christi». Crecimiento lento, difícil. El miembro vivo del Cuerpo Místico de Jesús tiene que desarrollarse en un ritmo de crecimiento de vida orgánica, de inmanencia, de interioridad viva, según leyes misteriosas cuyo secreto se reserva la libérrima misericordia de Dios. Todo esto se comprende mejor dentro de la perspectiva luminosa que ofrece la doctrina del Cuerpo Místico y se adapta perfectamente al símbolo de ese cuerpo viviente. En esa doctrina se aprecia mejor el valor respectivo de los instrumentos y los medios que concurren a esa obra divina. Medios y concursos de Dios, y del hombre ayudado por Dios. Medios ex opere operato y medios ex opere operantis, según términos teológicos clásicos y usuales.

Entre aquellos el primer lugar lo ocupan los Sacramentos y el Sacrificio Eucarístico. Una espiritualidad no sacramentaria no se concibe en el cristianismo. Y su importancia se comprende mejor en el ambiente del dogma íntegro del misterio de Cristo, en el símbolo del Cuerpo Místico. Los Sacramentos son los instrumentos para la transmisión y el desarrollo de la vida sobrenatural, mejor, son las acciones salvíficas y santificantes de Jesús por las cuales nos salva y santifica a los hombres. Son los actos vitales, las influencias de la Cabeza para incorporarse y adaptarse más perfectamente los miembros de su Cuerpo. Si en los Sacramentos se envuelven esas acciones salutaras de Cristo para dar y hacer lo que aquellos significan, quiere decir que allí, en ellos, se da una presencia de Jesús. Real y física al pie de la letra en el de la Eucaristía. Al menos mística, pero real a su modo, en los demás Sacramentos. No me atrevo a suscribir la tesis de Dom Casel que quiere una presencia «mística», real, y física al parecer, de las acciones salutaras y del mismo Jesucristo como consecuencia. Parece metafísicamente imposible admitir que esas acciones que por su misma naturaleza son movimiento puedan estar en el tiempo no temporalmente, —es la comparación a que se recurre, tomada del misterio eucarístico— mientras que una cuantidad no repugna que pueda estar en un lugar no localmente, es decir, no adecuándose cuantitativamente al espacio local, sino estando allí per modum substantiae. El hecho es que los Sacramentos son

acciones de Jesús con las que trabaja en sus miembros y los cristifica.

No voy a recorrer cada uno de los Sacramentos, para sorprender en ellos esa actividad vital que constituye su esencia. Ya se ha hecho repetidamente por los teólogos mejores. Aludiré al Bautismo y Eucaristía nada más por la enorme trascendencia que tienen para la vida de los miembros de ese Cuerpo de Jesucristo.

En el Bautismo ha lugar la infusión primera de la vida. Es el gran Sacramento de la incorporación. El de la muerte a la muerte, al pecado, para empezar la vida en Jesucristo. Pero para ello io primero que hace lógicamente hablando, es imprimir en el alma el sello físico del carácter. Ese carácter es la *configuración* del miembro a Jesucristo, es una especie de conformación orgánica del miembro con la Cabeza, para que haya entre ellos la homogeneidad debida y pueda ser así capaz de unirse con aquella y de que circule por él la misma vida. El carácter de la Confirmación completará después esa asemejación misteriosa e indeleble, así como en el Sacramento del Orden el carácter nuevo pondrá en el Sacerdote una configuración y participación plena y activa del Sacerdocio mismo de Jesús, que reclama una más estrecha conformidad de vida con él. Sacerdos alter Christus.

Que la Eucaristía-Sacramento es el gran Sacramento de la perfección no hace falta decirlo. Los místicos, los Santos todos lo han experimentado así. Y lo es precisamente por eso, porque es el Sacramento por antonomasia de la unión con Jesús. Sabido es que esa modalidad de la gracia santificante que en él se confiere, y que es lo que llamamos gracia sacramental, es en este Sacramento específicamente esa: la de estrechar más y más la unión con Jesús y por Jesús con Dios.

¿Qué decir de la Misa?. Que es el Sacrificio de Jesús, de ese Jesús que es Cabeza, Sacerdote, Mediador nuestro. El lo ofrece desde el día de su Encarnación, y esa ofrenda abarca todas sus acciones, todos sus méritos, en especial su inmolación del Calvario. El sigue ofreciéndose como Víctima glorificada ya, ahora en los cielos; continúa allí su oficio sacerdotal, sacrificial, en una oblación ininterrumpida de sí mismo por nosotros. Por nosotros, porque él es para no-

sotros, nuestro, porque él y nosotros somos unum. Su sacrificio es nuestro sacrificio, el sacrificio de todo el Cristo, y de cada uno de sus miembros. El sacrificio mío y tuyo y de toda la Iglesia. Por eso él le ha puesto en manos de ella, para que ella tantas cuantas veces celebre la Misa se una a su ofrenda total y permanente, y la haga suya, y se ofrezca con él así como él hace suya la ofrenda que su Iglesia de él hace y con él de ella. Cristo y su Cuerpo Místico unidos, hechos una única hostia, como era natural, en una única ofrenda, que representa la inmolación y los sacrificios todos de la vida mortal de Jesús, que es como el Sacramento que los contiene; que aplica sus frutos, sus méritos, su valor de vida, porque es un renovar sobre la tierra la ofrenda sacerdotal y victimal que Jesús sigue viviendo eternamente en los cielos. Beber en esa fuente de todos nuestros bienes es beber en la fuente misma de la vida. Y es meterse en el hontanar precioso de donde mana el secreto misterioso de la unidad de ese Cuerpo Místico. Jesucristo une por su Espíritu Santo. Pero su Espíritu Santo se nos da, y es el alma de la Iglesia, por los méritos del Sacrificio de Jesús. Sacrificio al que nos unimos en la Misa, que se hace efectivamente nuestro, de la Iglesia en cuanto tal, en la Misa. Sacrificio de todos. Mesa redonda y acogedora para todos. Por eso es «signum unitatis» y «vinculum charitatis». Por eso la participación de la Víctima principal del mismo por la Comunión es un acto esencialmente unitivo, no sólo de cada uno con Jesús como antes decíamos, sino de todos entre sí. Todos formamos un sólo Cuerpo «porque (véase el texto griego) todos de un único pan participamos» ha dicho San Pablo. (I Cor. 10, 17).

El Sacrificio de Jesús y nuestro, que se repite en la Misa, es la causa radical meritoria de toda nuestra vida sobrenatural divina. Los Sacramentos son las causas eficientes instrumentales, los toques de esa Humanidad, causa eficiente instrumental, que nos la aplican. La gracia y las virtudes y Dones concomitantes se nos infunden así. Así equipados podemos vivir, desarrollarnos, perfeccionarnos. Las gracias actuales pondrán en movimiento vital al organismo. Allí se encontrará también nuestra cooperación. El Bautismo nos infunde la vida uniéndonos, incorporándonos a Jesús, pero en el adulto este mismo ha de salir al encuentro con su vibración de fe. La fe se ne-

cesita. Para hacer posibles esos actos de fe las gracias primeras han creado en el alma un hábito sobrenatural de fe. La fe y el Bautismo hacen la cristificación inicial. Sobre esa base de la fe se levantará la llama de la caridad, acto vital orgánico por antonomasia del Cuerpo Místico y de sus miembros. Esa caridad que une, que abraza la Cabeza y los miembros, que los transforma a éstos en aquella, que los identifica en cierto modo. Gracia y caridad son como la vida líquida que une, que comunica a ella con ellos y a ellos con ella. Es como la sangre, corriente viva de la vida. No extrememos en el uso y abuso de metáforas que puede contener para explicarse el símbolo. Pero la de representar la caridad, el motor del amor y de la vida sobrenatural por el corazón del Cuerpo Místico, es una metáfora feliz, que se le ocurrió a Santa Teresa del Niño Jesús, como es de sobra conocido. (Carta CLXXV de la edic. de Lisieux de 1948). Todos estos instrumentos y medios realizan la unión mística con Jesús hasta esa altura indefinida de su estatura relativa en cada uno. Estatura relativa porque las gracias no se dan a todos en la misma medida ni todos cooperan con igual fidelidad a ellas. Por Jesús, con Jesús y en Jesús, el alma se une y abisma más y más en el seno del Padre. «Vita vestra est abscondita cum Christo in Deo». (Col. III, 3).

El plano ético de la perfección es una consecuencia de la unión por amor. El amor auténtico quiere hacer la voluntad de aquél a quién se ama. ¿Cuál es la voluntad, el propósito o designio de Dios sobre nosotros? Que seamos Jesús. Que seamos por tanto como Jesús. No salimos de Jesucristo, de su Cuerpo Místico. Dios nos conoce en Jesús, nos envuelve en su mismo amor, porque somos místicamente Jesús. La unión con él nos transforma en él. Como antes decíamos la incorporación por el carácter del Bautismo nos configura a él, configuración que seguirá perfeccionando el desarrollo subsiguiente progresivo, en especial por medio de la Eucaristía. Esa unión mística pero real de vida constituye así una imitación de Jesucristo que llamaríamos óptica. Esa unión sublime, esa imitación sublime de que aquí venimos hablando. Cristo internamente vivifica, hace él. El miembro vive de su misma vida. Esa unión óptica debe consiguientemente traducirse—y se traducirá si el miembro libremente coopera—se traducirá en una imitación ética de sus vir-

tudes, de sus criterios, de sus sentimientos, de sus actos santísimos. La unión ética, la imitación moral es una consecuencia necesaria de la vida en Cristo, de la unión óntica. Jesucristo, por su Espíritu Santo, con la cooperación negativa o positiva que él pida en cada caso al alma, hará realidad esa imitación óntica y ética. Mística y Ascética indisolublemente unidas siempre. En primer lugar habrá que destruir al hombre viejo, egoísta, al Adán pecador; habrá que abnegarse. ¡Y qué abnegación para ser perfectamente imagen viva de Jesucristo! De suyo tiene que llegar a ser total. El *abneget semetipsum* no tiene de suyo—es doctrina de San Juan de la Cruz y de todos los místicos—no puede tenerla, una concesión dispensativa. Positivamente la imagen de Jesús tendrá una u otra altura distinta en cada uno, pero ha de ser en todos imagen de Jesús solamente, sin añadiduras extrañas que la afeen y desfiguren. Eso no es perfección.

Abnegación para adherirse ónticamente y moralmente a él, para identificarse con él. El alma, su miembro vivo, influenciada por él, gozando en la fe de su presencia mística amorosa, reproducirá ahora su vida. Los misterios de su vida mortal ya históricamente pasaron, pero, aun sin admitir en la Liturgia esa presencia de los mismos en la forma que quiere Dom Casel, queda el hacer nuestros los sentimientos con que el alma santísima de Jesús los vivió hace veinte siglos, sentimientos que permanecen en el alma gloriosa de Jesús ahora en el cielo y en la Eucaristía. Es la «adhesión a sus estados», que decía el Cardenal de Berulle. Y se vivirá en esperanza, y en parte en realidad, sus misterios y su vida gloriosa, pues ya ha sido por la gracia iniciada esa vida en nosotros, aunque todavía no ha llegado su consumación definitiva futura hacia la que caminamos. Como una máquina que arrastra sus coches a través de un túnel oscuro, del cual ella ya hubiese salido. Si la unión con su Cabeza no se rompe, ésta les arrastra consigo inevitablemente hacia la región de la luz, donde ella ya se mueve. Perdónese la comparación grosera, pero expresiva; no la encuentro mejor. Por eso —y es San Pablo quien todo ello de un modo o de otro lo ha ido formulando— hay que vivir todos sus misterios de infancia, de pasión, de muerte, de resurrección, de ascensión... Su sacerdocio y su victimación, su cruz y su

gloria. Por eso esa como comunicación de propiedades y de idiomas entre Cristo y sus miembros, que a veces asusta a los menos enterados. Por eso en la práctica por parte de sus miembros esa imitación ética minuciosa de los gestos espirituales de Jesús, de sus virtudes morales, de su caridad sobre todo con los demás, flor característica de los que viven de veras ese amor y vida común de ese Cristo total, que es él y su Iglesia. Caridad fina, que se dará sin regateos por él a los demás que son también él: pobres, enfermos, débiles, ignorantes, dolientes... Apostolado santo que es aportación de vida a la vida común de ese Cuerpo, de donde uno mismo recibe la vida. Me dan y doy. Recibo y aumento. Una intención expreso de hacer bien a los demás caracterizará al apostolado como tal, que ya se estaba haciendo radicalmente por el mero hecho de santificarse y acrecer así la vida con su repercusión en el conjunto vivo. Por eso ese amor a la Iglesia, que se manifestará en amor a su Jerarquía, a su liturgia, a su magisterio, a sus instituciones, a sus empresas... Todo eso es de Jesús, es Jesús.

* * *

La hora moderna es una hora de fervor por la Mística. Por todo ese mundo vagoroso que se llama por ahí Mística. Pero, si se quiere, lo es en concreto de esa Mística más específicamente Mística, y que podríamos situar, para entendernos, en un conocimiento como intuitivo y en un amor como experimentado de la vida de Dios en nosotros, de Dios sencillamente. Nuestra hora, de vientos existencialistas, vitalistas, antirracionalistas, han encontrado en la Mística la forma religiosa que responde a sus íntimos anhelos. Para muchos de hoy la religión y la metafísica son la misma cosa, y esa cosa es Mística, lo cual en la realidad llameante del alma no es en verdad cosa, sino existencia pura. Pero dejemos estos derroteros que ahora no hacen a nuestros fines. El hecho es que el interés por la Mística teórica y práctica es intenso y ardiente. La inquietud moderna sentida por todos o aparta de Dios desesperadamente o tiene hambre medular de Dios, que desea la satisfacción auténtica de sus deseos. La Mística se yergue fascinadora ante los espíritus sedientos. Pero se corre el albur de equivocarse, de rodar sobre abismos, de fracasar.

Hablo sencillamente a católicos, a los que vivimos la verdadera religión. Porque ante el fervor y la ilusión crecientes cabe el peligro de desfigurar el sentido verdadero de la Mística. Y en parte así sucede. El problema místico se ha reducido para muchos a un problema de fenómeno experimental-espiritual, y hasta sensible a veces, de la presencia de Dios en nosotros y de nuestras relaciones íntimas para con El. Específicamente es para ellos un problema de contemplación, que pertenece al mundo de la oración *in genere* como ejercicio íntimo sobrenatural. Un problema psicológico, tan sólo. Pero ésto es minimizar el problema. Sin duda que el problema implicará ese aspecto, si se le toma en un sentido espiritual y casi transcendente. Pero es mucho más hondo que todo eso. Es la unión óptica con Dios inabitante en el alma, pero esa unión estrechada, perfeccionada, transformante entre llamas vivas de caridad. ¿Cómo es ello posible? Por la unión, por la identificación con Jesús únicamente. La perfección, es comparación clásica de los místicos todos, es un matrimonio místico del alma y del Verdo Encarnado, y en consecuencia por medio de Jesucristo se encontrará en el abrazo de su Dios.

La Humanidad de Cristo es la puerta que nos lleva a la Divinidad. Desde el primer momento de la incorporación a él, su Espíritu Santo se vierte en nosotros y actúa sin cesar. Es como el alma del alma. Sus gracias actuales y sus Dones preciosos, si encuentran generosidad, aumentarán su tarea dulcísima y ayudarán cada vez más la fe, la caridad y la esperanza. El alma será cada vez más Jesús, más Iglesia, y se sentirá tal, y vivirá casi permanentemente bajo la influencia y la moción del Espíritu Santo. Su ascética será más mística. Su actividad será más pasiva. Su endiosamiento será mayor. Como se ve el misterio del Cuerpo Místico está en el meollo de la Mística esencialmente entendida y vivida. Por eso la importancia que el estudio del mismo tiene para lograr un estudio sereno y objetivo de la realidad de la vida mística no tiene quizá par. El, en toda su amplitud y consecuencias, en toda su profunda exigencia terminal y perfectiva, él es la Mística. Claro está, en su conjunto entra el estudio particular del problema de la oración. Pero es que la oración en sí misma no se explica sino como ejercicio público eclesiástico, como culto de la Iglesia, del Cuerpo Místico en cuanto tal

—Liturgia—, o como ejercicio consciente y amoroso privado de elevación a Dios y aun en este caso no sería sobrenatural, no sería religión, no sería actos de fe y caridad, no sería nada más que un sueño religioso sin valor, si no fuese un ejercicio que se hace en unión con Jesús, en su Cuerpo Místico, en la corriente de su vida. Cuanto más alta la oración, cuanto más mística y más contemplativa, porque hecha por los Dones de Sabiduría, de Inteligencia, de otros quizá, más cristífera será. Por tanto esa repercusión psicológica espiritual (no sensible) y experimental de la vida mística, que es parte secundaria de su esencia, como derivado connatural de lo esencial primario, es ahí en el misterio de Cristo donde únicamente puede lograrse y donde mejor se sentirá. Contra las opiniones falsas de algunos autores ortodoxos que excluían o estimaban menos el papel de la Santa Humanidad de Jesucristo en los últimos grados de la perfección, en la vida mística, la Iglesia ha levantado su voz de condena y ha elogiado públicamente la doctrina enérgicamente contraria de Santa Teresa de Jesús (Vida. c. 22; Moradas, VI, 7). La matización de este punto concreto no es de este lugar ni tiempo.

Antes de terminar, una palabra todavía acerca de una cuestión que puede salir al paso: ¿cómo es que el misterio del Cuerpo Místico, tan básico y central para la vida cristiana, trascendental para la vida espiritual perfecta, ha sido sin embargo el misterio oculto para la inmensa mayoría de las almas, aún santas? Hoy se estudia mucho, hoy se conoce y se gusta en una proporción que seguramente supera a la de la misma edad patristica, la edad áurea de su antiguo esplendor. Pero en otros tiempos esta actual primavera no existió.

Entendámonos y distingamos entre vivir el misterio, conocer implícita y vulgarmente el misterio, y conocer formal y profundamente el misterio. Esto último es lo que hoy presenciamos y presenciaron los días de San Juan Crisóstomo, de San Agustín, de los Padres en general. Baste recordar que las *Enarrationes in Psalmos* del de Hipona, son simples sermones a los fieles, y todos ellos forman una explicación bellísima de este misterio. No puede negarse que ese conocimiento explícito y formal del mismo es de suyo buenísimo para el cultivo de la vida sobrenatural. Pero hay que afirmar

al mismo tiempo que no es necesario. Se puede alcanzar la perfección sin conocer la dialéctica que su estudio sugiere, ni la misma formulación expresa de su simbolización; se puede alcanzar también, aun conociéndolo, pero sin que de una manera abundosa el alma se mueva en el recuerdo formalísimo y frecuente de su doctrina; no es necesaria una vivencia permanente del mismo. Vivirlo sí, eso es absolutamente indispensable. Tener por lo tanto un conocimiento implícito del misterio, evidente también. Es decir, hay que conocer a Jesús, amar a Jesús, vivir en Jesucristo. Esto es lo esencial. Y esto es lo que han vivido todos los místicos, según diversas maneras y escuelas, que respondían a las circunstancias culturales de sus tiempos, a sus temperamentos místicos, a las luces particulares del Espíritu Santo sobre cada cual. Sepamos comprender y ser respetuosos. Esta floración actual de conocimiento del rico contenido del misterio del Cuerpo Místico, repetimos, es magnífica y fecunda de bienes para la espiritualidad cristiana. Como lo fué en aquellas épocas antiguas en que también tanto se dió. El magisterio de San Juan, de San Pablo, de San Ignacio de Antioquía, de los grandes Padres de Oriente y Occidente revive en esta interpretación nueva de sus enseñanzas, tan ajustada a su misma mentalidad. Por ello no hay más que alegrarse. La autoridad eclesiástica dirige con sus documentos este mismo movimiento teológico y espiritual tan exacto. Pero de aquellas mismas fuentes bíblicas se han derivado y se derivan otras contemplaciones de Jesucristo y de su Iglesia, no tan al pie de la letra embebidas en la tesis explícita de la mística corporeidad. El conocimiento y amor por Jesucristo que en la Edad Media aparece cada vez más humano y más afectivo, toda esa corriente bernardiana, franciscana, ignaciana después, también es vivir el misterio de Cristo. Esa otra manera más especulativa y aérea, en que Cristo estilizadamente, digamos así, aparece interviniendo—y en general no mucho—en una espiritualidad de corte más filosófico, más platónico, más divinal a secas, de los místicos del Rhin (el Beato Suso es más cristológico) también es vivir, lo mínimo necesario al menos, el misterio de Cristo. En Santo Tomás, en Santa Catalina de Sena, en algunos más, la nota de atención por el misterio del Cuerpo Místico es más intensa; en Santo Tomás

doctrinalmente magnífica, y en la Santa traduciéndose en un admirable espíritu de amor por la Iglesia. Y los amores eucarísticos de todos los santos, y la vibración litúrgica de muchos, y la devoción al Corazón de Jesús hoy tan turgente, también es vivir el misterio de Jesucristo de un modo o de otro. La escuela llamada francesa del Cardenal de Berulle profesa un culto especial por Jesucristo. El misterio, la unión y la imitación transformativa en Jesucristo es allí intensísima, pero el aspecto social, la estructura explícita del retablo paulino no fué tan acariciado por ella. Pero en el fondo revive el misterio, ¡y qué maravillosamente! ¿Qué diremos de la escuela carmelitana?

San Juan de la Cruz supone siempre el misterio, pero no se hunde en él, sino que en cierto modo le trasciende. En los romances (sobre todo el XI), en el comentario a la canción XXXVI del *Cántico*, alude expresamente al mismo Jesucristo que aparece siempre en su mística, aun en los estadios más sublimes (esa canción XXXVI pertenece a la unión transformante), pero un poco a la manera especulativa de los místicos del Rhin. Santa Teresa de Jesús y Santa Teresita del Niño Jesús son un caso típico: la Cristología reviste en ambas la misma calidad. Todas las exigencias y consecuencias del misterio están allí, en su espiritualidad tan divina y tan humana, tan llañamente y tan jugosa. Amor apasionado por el Señor, amor y entrega total por su Iglesia, por las almas, se siente por doquiera el rumor dogmático sólido y firme que sostiene esa vida espiritual cristianísima. Pero la tesis teórica y el símbolo mismo que la encierra apenas se encontrarán. Es lo que antes hemos dicho: vivirlo es necesario, conocerlo de algún modo también, hacer de este dogma tal como lo presentan los tratados de Verbo Incarnato el centro y la cifra de la vida espiritual no hace falta, aunque de suyo sea estupendo sobre todo para aquellas almas en las que el Espíritu Santo ponga para ello un atractivo especial. Así hoy hace en muchas muy santas cuyos nombres no voy a enumerar. Así en general en todos los espíritus selectos cristianos de nuestros días, sacudidos por un ansia de unión fraternal, de caridad sincera, de vivir de Cristo en toda verdad e integridad.

CONCLUSION

Dios ha querido darse a otros seres. Y los creó. Dios ha querido hacer participantes de sus riquezas íntimas, de su misma vida divina, a los hombres. Y los elevó al orden sobrenatural. Dios ha querido salvarlos después de su pecado. Y los redimió. El medio ha sido Jesucristo, su Verbo Encarnado. Ha sido un recuerdo divino y humano a la vez. Pero maravilloso, manifestativo de su infinito amor. Porque todo desde el comienzo mismo, es una obra y un misterio de amor. Sin embargo ese amor llega a su expresión suprema en Jesucristo. Jesucristo nos hace él en su Cuerpo Místico. La Encarnación se extiende místicamente a todos nosotros. Vivimos así el gran misterio que nos abisma en Dios, que nos diviniza al cristificarnos. Nuestra santificación está en la perfección con que vivamos este misterio. Nuestra irradiación apostólica, comunicativa de vida a los demás, está en lo mismo. Nuestro glorificar a Dios, fin de los fines, en la medida en que seamos Jesucristo, se cumplirá. Vivimos en el Padre hechos Jesucristo bajo el Espíritu Santo. Así en el tiempo. Así consumadamente en la eternidad. *Per ipsum et cum ipso et in ipso...* todo y siempre.

BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE,
Rector del Seminario Diocesano de Avila.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Sda. Escritura: S. Juan y S. Pablo: (Cfr. los comentarios de Bover, Prat, etc.).—*Encíclicas:* «*Divinum illud*», de León XIII, (9-V-1897), y «*Mystici Corporis*» de Pío XII, (29-VI-1943).—*Textos de Padres,* cfr. S. Tromp. S. J. «*De Spiritu Sancto anima corporis mystici*», P. Univ. Gregoriana, Textus et Documenta, N^{os}. 1 y 7, Roma, 1932, y en E. Mersch, «*Le corps mystique du Christ*, 2 vol., Lovaina, 2 ed., 1936.—Sto. Tomás, passim, en especial *Summa*, III parte y Suplemento. Entre los innumerables estudios, cfr. J. P. Nazarius o. p., *In tertiam partem S. Sti. Th.*, Bolonia, 1620; F. Jürgen meier, *Das mystisches Leib Christi als Grundlegung der Aszetik*, Paderborn, 1933; E. Mersch s. J., *La Théologie du Corps Mystique*, París, 2 vol., 1946. Cfr. también D. O. Casel o. s. b., *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Friburgo, 1922. C. Falconi, *L' umanità e il Cristo*, Milán, 1949.—M. Gordillo, *Russie* en D. T. C., c. 363 ss. Artículos de J. Blázquez, L. Marcos etc., en Revista Española de Teología, etc.

NUESTRA ACTITUD FILOSOFICA ANTE LA CIENCIA FISICA ACTUAL

Hace ya tiempo que la filosofía escolástica se siente impulsada a emprender una renovación en algunos aspectos de su doctrina.

Pero este concepto de *renovación* puede entenderse de dos maneras: una con respecto a la *otra* filosofía de tipo evolucionista o existencialista; y otra con respecto a los progresos deslumbrantes de la ciencia de la naturaleza.

Por lo que se refiere al primer aspecto, hay una porción de filósofos audaces que pretenden modernizar la escolástica haciendo un consorcio reconciliador con los sistemas comunmente llamados racionalistas o modernistas. Por lo que se refiere al segundo, hay otra porción de filósofos escolásticos, que, ante las atrevidas conquistas de la ciencia actual en el campo de la naturaleza, creen ver un peligro para la paz de la filosofía que heredamos de nuestros mayores.

Los primeros quieren convencerse de que sus diferencias ideológicas no son tan extremadamente alejadas que no consientan una aproximación y hasta una fusión razonable; con tal, dicen, de que se ceda en algo, tanto por parte de los escolásticos como por parte de los racionalistas.

Pero digamos, solo de paso (pues este asunto ahora no puede ocuparnos), que es del todo imposible hacer ninguna componenda entre beligerantes escolásticos y modernistas. Para hacer arreglos razonables habría que aceptar ideas esenciales de unos y otros, y ceder en cosas fundamentales de unos y otros también. Ahora, dicen que se trata solamente de cosas accidentales, entonces ya ni siquiera hay que hablar de componendas; es como si actualmente no hubiera diferencia esencial entre tan contrarias e incompatibles ideologías.

Pero los que ahora nos interesan exclusivamente son los segundos; advirtiéndole que por el momento no hay diversidad de bandos opuestos; no hay nuevos partidos extremos que separen a los filósofos, o bien en grandes partidarios de una revolución, o bien en grandes defensores de las posiciones tradicionales. Podemos decir que la escolástica en general ha adoptado una postura de timidez y reserva. Más bien existe la tendencia a la conservación, que una franca decisión a revisar conceptos y nociones.

No negaremos que ha habido algunos intentos de lanzarse a la lucha, pero casi siempre ha sido con las armas de la filosofía pura; y esto no basta. No basta porque solo con la filosofía pura se corre el peligro de quedar de espaldas a la realidad.

Más bien existe, y es de todos conocida, una relativa intransigencia doctrinal por parte de los espíritus excesivamente conservadores. Los cuales solo por una irrevocable pertinacia en mantener posturas de valor casi puramente histórico (pues han venido a perder su interés desde que han sido afectadas por los descubrimientos de última hora) son principalmente la causa de la enemistad, o al menos alejamiento cultural, que hay entre los científicos y los filósofos especulativos.

Y esto no debe continuar así. Ya está bien madurada la situación para que hayamos de retardar más el momento de movilizarlos y poner manos a la obra.

Es necesaria una revisión profunda de muchos aspectos de nuestra filosofía y saber sacrificar ciertas porfías rutinarias que, siendo nada más que eso, rutinarias, nos hemos empeñado en mantener con tenacidad en nombre de la estabilidad de la filosofía. No cabe duda que ha sido un mal. Y si no fuera por ello, la verdad filosófica podría encontrarse ahora mucho más adelante; y además la física no habría metido su pié en un campo de juego que no le era pertinente a no ser que hubiera ido de acuerdo con la filosofía.

En cambio pasó lo que había de pasar, y fué que, porque los filósofos no quisieron escuchar la voz de la ciencia de la naturaleza, los físicos se metieron a filósofos. Y claro está, lo hicieron muy mal; y aun ahora lo están haciendo deplorablemente.

Pero el caso es que la filosofía despreció los datos luminosísimos que le venían del estudio experimental. Se encastilló en su torre feudal de la especulación pura, lejos del mundanal ruido, lejos de la mundana experiencia, y no sabiendo lo que pasaba en el llano, ha vivido muchos años fuera de esta realidad. Ahora parece que se asoma por sus altas almenas; o que las voces han subido tanto, que han llegado hasta la cúspide de su aislamiento cerebral, y ha provocado una especie de pasmo al ver el terreno conquistado por las ciencias experimentales.

Y ahora es cuando se ve bien que esa enemistad entre filósofos y científicos no debería haber existido nunca. Y fué una lástima grande que ya en tiempos de Galileo y Newton no se pusieran de acuerdo unos y otros para mejor coordinar sus respectivos esfuerzos, y ver coronar, con éxito común, sus respectivas investigaciones.

Pero hubo lo contrario; y por esta falta de armonía los investigadores de la naturaleza siguieron su camino dejando a los filósofos por imposibles. Y así ha continuado la cosa hasta el presente.

Mas, no nos extendamos demasiado en lamentar estos hechos históricos aunque por otra parte sería conveniente no los perdieran de vista los que se obstinan en mantener su antigua posición. Basta saber que desde entonces no hemos dado un paso substancial en orden a reconciliarnos mutuamente en favor del triunfo de la verdad especulativa.

Pues bien, el infortunado remedio fué el referido: que los físicos se metieron a filósofos. Era evidentemente una fatal necesidad. Pero con un hecho correlativo; que los filósofos también se metieron a físicos. Por la necesidad de los hechos, y porque al meterse los físicos a filósofos, no quedaba más remedio que rectificarles en todo lo que fuera extravío intelectual.

Resultaba sin embargo que si los sabios de la naturaleza ponían de manifiesto su incompetencia al convertirse en invasores del terreno filosófico, no menos lamentablemente mostraban la suya los filósofos al invadir el terreno de los científicos. «Si los científicos resultan verdaderamente temibles, dice el Padre Fraile, cuando se aventuran a hacer filosofía, los filósofos no les van en zaga cuando se arriesgan sin la información más elemental a dar interpretaciones

de los hechos estudiados por la física» (1). Por una parte los científicos se veían en la necesidad de ponerse en contacto con la filosofía, o bien porque veían que la ciencia por extensión se hace filosofía, o bien porque al estudiar asuntos filosóficos sin el hábito de la especulación, les cambiaban el signo llamándoles cuestiones físicas. Como aquel que decía: «Y desde que la física se ha apoderado una vez de este problema (del tiempo), él será físico hasta la eternidad y no volverá jamás a ser filosófico» (2). Por otra parte los filósofos se veían precisados a ponerse en contacto con la física, o bien porque la filosofía por extensión (y descendiendo) se hacía física, o bien principalmente porque los maestros de la ciencia de la naturaleza dislocaban y trastornaban las cuestiones filosóficas; o hacían malísimo uso de los principios comunes en detrimento de la verdad.

Creemos sin embargo sinceramente que la culpa estaba más bien de parte de los filósofos. Estos no quisieron de ningún modo aparecerse de su castillo intelectual. Y mientras las ciencias iban progresando a la vista de todos, y el mundo cultural iba aprovechándose de los descubrimientos, la filosofía se mantenía pertinaz, y su decadencia iba creando el ambiente de descalificación en que estuvo envuelta bastantes años. Menos mal que con las llamadas de los últimos pontífices, a partir sobre todo de León XIII, se remedió mucho este mal. Pero en este aspecto concreto, bastante poco.

Por eso creemos llegada la hora.

La ciencia está todavía esperando nuestra intervención; y a pesar de la invasión, por otra parte muy explicable, de los científicos, la ciencia filosófica de la naturaleza está pidiendo y esperando de nosotros la última palabra. No la espera de la física, sino de la metafísica; no del científico, sino del filósofo.

Hemos de decir sin embargo que al lamentar el hecho de que los físicos se metieran indebidamente a filósofos y los filósofos a físicos, no pretendemos que el remedio vaya a ser que los filósofos

(1) FRAILE: «*En torno al problema de la Materia*» (I). CIENCIA TOMISTA, 1941, pág. 272.

(2) NICOLAI, JORGE F.: *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Rep. Arg.)*. Año 12, pág. 216.

sean sola y estrictamente filósofos; y los físicos exclusivamente físicos. Muy lejos de ello. Precisamente el ideal sería que unos y otros fueran las dos cosas a la vez; pero con dominio pleno de ambas actividades culturales. «Un ideal parecido perseguimos todos, dice el P. Ramírez, hace muchos años en el orden de la filosofía y de la ciencia, suspirando porque llegue el tiempo en que los sabios sean filósofos de profesión y los físicos sabios de laboratorio» (3). Pero cuando esto no pueda lograrse con perfección, unos y otros deben respetarse mutuamente. Es decir, el filósofo como filósofo debe dejar decir al físico; y el físico como físico debe dejar decir al filósofo. Que éste, como tal, no debe invadir nunca el campo de los físicos; ni estos, como tales, deben invadir el de los filósofos. Lo contrario lleva al peligro de una irreparable confusión.

Los hechos.

Y ya aquí de nuestro preámbulo nos encontramos con la realidad de los hechos descubiertos en la física. Por lo mismo que hemos estado mucho tiempo sin querer atender a la llamada de los avances de la ciencia, se han ido acumulando las experiencias y descubrimientos, y ahora es mucho mayor el camino que nos vemos obligados a retroceder. Y esto, aunque es lamentable, nos da cierta ventaja; ya que a esta altura de los adelantos científicos, los hechos documentales para ayudarnos a filosofar sobre la realidad, están comprobados y confirmados plenísimamente.

Es verdad que los hechos comprobados sufren con el tiempo diversas interpretaciones; y éstas por lo tanto pueden engendrar las más contrarias teorías; pero esto de desiguales interpretaciones e inestables teorías, va a tener muy poca importancia para nosotros; porque aunque toda la física se volviera hacia atrás dando nuevos giros a todas sus hipótesis, nuestra postura, afianzada a tenor de lo actual, sería estable y definitiva. Y ya veremos por qué. Por ahora basta saber que nuestras construcciones filosóficas se basarán en los hechos, pero no en las interpretaciones o hipótesis o teorías.

(3) RAMÍREZ, O. P.: *¿Qué es un tomista?* CIENCIA TOMISTA, Marzo-Abril, 1923.

Pero bien, los hechos son hechos. Y los hechos no se discuten como habremos de repetir muchas veces. Los hechos son objetivos y se nos imponen por su misma existencia real. Pueden discutirse sus interpretaciones o relaciones. Pero los hechos en sí no. «No construimos el mundo externo, dice Max Planck, para que sirva a nuestras propias necesidades en la marcha de la ciencia, sino que, por el contrario, es el mundo externo el que por sí mismo nos obliga a que lo reconozcamos con su propio poder elemental» (4). Por eso si algún principio estuviera en pugna con algún hecho que substancialmente lo contradijera, llevaría la razón el hecho y no el principio. «Omnis autem acceptio, dice Alberto Magno, quae firmatur a sensu, melior est quam illa quae sensui contradicit» (5). O dicho en términos matemáticos: «Si, habiendo medido con precisión los lados y los ángulos de un triángulo, se encuentra que los números resultantes de estas medidas no verifican rigurosamente las fórmulas de la trigonometría, la explicación de la pequeña diferencia hallada se buscará en un fenómeno físico y no en la geometría» (6). O como explica James Jeans en sentido negativo: Millones de hechos no bastarán a lo mejor para confirmar como decisiva una hipótesis; pero una hipótesis que explique millones de hechos, puede caerse por tierra con que haya uno solo que la contradiga (7).

Pues bien, estamos a la vista de muchos conocimientos científicos de indiscutible realidad y ellos han obligado a cambiar el concepto de muchas cosas que en filosofía teníamos como inalterables. La idea v. gr. de espacio, tiempo, movimiento, materia, energía, masa, línea recta, sucesión, simultaneidad, y muchos más (como a su tiempo veremos), que son conceptos que invaden por naturaleza los dos campos, el de la ciencia y el de la filosofía, ha cambiado de tal manera que su significado real actual apenas tiene nada que ver

(4) MAX PLANCK: *¿A dónde va la Ciencia?* Edit. Losada, S. A., 1947, pág. 216.

(5) ALBERTI MAGNI: *VIII Phys.*, tract. II, cap. 2, París, 1890, tom. 3, pág. 564.

(6) ÉMILIO BOREL: *El Espacio y el Tiempo*; traduc. J. Febrer; Barcelona, 1931, pág. 23.

(7) JAMES JEANS: *Nuevos fundamentos de la Ciencia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1944, pág. 46.

con el que ha tenido hasta ahora. «Con el advenimiento de la teoría de la relatividad de Einstein, dice Heisemberg, ha sido necesario reconocer por primera vez que el mundo físico difiere del mundo ideal que concibe la experiencia cotidiana. El material experimental que resulta de los modernos refinamientos en la técnica experimental exige la revisión de antiguas ideas y la adquisición de nuevas». (8)

El desdén con que la filosofía ha mirado estas nuevas vistas de la ciencia ha impulsado a los físicos a filosofar; y han filosofado en cuanto físicos; lo cual es absurdo y desastroso. Y hasta debemos decir que la ignorancia que en filosofía ponen de manifiesto y el desprecio que muchos hacen de ella traspasan en mucho la ignorancia que los filósofos pueden tener de la física o el menosprecio en que puedan tenerla.

Pero es la misma física la que pone las armas en nuestra mano. Haciendo nosotros uso de ella en su justa medida, podemos salir al paso a los científicos para hacerles ver que han corrido un poco más o un mucho más allá de sus atribuciones.

Nos toca pues a nosotros dar el paso. Con la seguridad absoluta de que saldremos ganando con la incorporación de los datos de la ciencia a nuestra filosofía. No habrá necesidad de grandes sutilezas para ver que la física, con los hechos comprobados, ha venido ha esclarecernos muchas cosas; y a resolver muchas cuestiones obscuras, y hasta despejar ciertas incógnitas, por no decir contradicciones, que a duras penas podíamos disimular.

Y no nos asustemos; al contrario. Es un panorama el que se nos abre de incalculables posibilidades. Ni tengamos miedo a que con ello quede amenazado Sto. Tomás. Precisamente queremos recalcar que si Sto. Tomás hoy día viviera, rectificaría muchos aspectos de sus páginas cosmológicas. ¡Precisamente Sto. Tomás, que era el sabio más liberal y comprensivo que ha existido! Si Sto. Tomás viera que un hecho de la naturaleza se opone a alguna de sus meditaciones, la rectificaría al punto sin hacerse de rogar. Bien sabía él, como su maestro, que los principios especulativos no pueden

(8) Cit. por J. JEANS, *Op. cit.*, pág. 46.

contradecir nunca los hechos de la naturaleza; que los hechos de la naturaleza son anteriores a todo enunciado puramente racional.

Algo se ha ensayado.

En realidad es muy poco lo que los filósofos escolásticos, y lo mismo los otros, han hecho hasta ahora en pro de la reconciliación (9). De vez en cuando se ven algunos que parecen estar al corriente de los acontecimientos científicos y que con envidiable competencia se lanzan por su cuenta a profundizar en ellos como verdaderos profesionales. Hasta hay muchos eclesiásticos que se han especializado en materias científicas de los diversos órdenes; y ésto no deja de ser consolador. La misma Iglesia los fomenta, y procura impulsarlos enérgicamente. Y bien podemos evocar el hecho de la Academia Pontificia de Ciencias, a la cual ha prestigiado (hasta su fallecimiento) nada menos que el genio creador de Max Planck. El mismo Pontífice Pío XII ha expuesto bien claro su pensamiento y también sus gustos, y hasta sus inquietudes, personales, suscitados por la grandeza del panorama de la ciencia actual.

Vemos también en algunas de nuestras revistas nacionales la colaboración científica de eclesiásticos muy impuestos en estas materias. En las extranjeras, principalmente francesas, más todavía; y a mi vista tengo diversas obras de distintos autores que en plan de altos vuelos se han entregado a esta especialización.

Pero cabe preguntar: Esos autores o colaboradores, ¿son verdaderos escolásticos? Así como son buenos científicos ¿son también grandes filósofos que han cargado sobre sus hombros la tarea de compaginar lo nuevo de la ciencia con lo tradicional de la filosofía? ¿Son igualmente competentes en cada uno de los dos ramos para verificar la reconciliación? He aquí lo que creemos nos sigue faltando.

(9) Cfr. J. DONAT, S. J.: *Cosmologia*, Herder, Barcelona, 1944.—J. M. DARIO, S. J.: *Praelectiones Cosmologiae*, Parisiis, 1923; etc.

El caso del Padre Urbano.

Seguramente algún lector habrá pensado ya en el caso del Padre Luis Urbano nuestro admirado maestro en tantas disciplinas. Fué el P. Urbano uno de los pocos escolásticos, no sólo entre los nacionales sino aun entre los extranjeros, que tomó en serio la tarea de la reconciliación y coordinación. Profundamente persuadido de que no podía haber tal oposición o incompatibilidad entre la ciencia y la filosofía, más aun, convencido de que con toda evidencia los documentos científicos aportaban grandes y valiosas preparaciones y abrían insospechados horizontes a la verdad especulativa, inició con su obra (un tanto discutida) *Einstein y Sto. Tomás* (10), (de la cual solo pudo escribir el primer volumen) la palmaria demostración de que el tomismo o escolasticismo estaba muy cerca de la Relatividad física actual.

Sus intenciones eran rectísimas y su realización no careció de gran mérito. Pero tuvo un defecto importantísimo; y fué cuando llevado de sus nobles entusiasmos hizo nada menos que tomista a Einstein y einsteiniano a Sto. Tomás. Fué una lástima que llevase el asunto hasta esos extremos. Una cosa es trabajar para hallar alguna semejanza, aunque profunda, entre Einstein y Sto. Tomás, y otra cosa pretender que hayan venido los dos a decir casi lo mismo.

La filosofía derivada de la relatividad einsteiniana, está muy lejos de poder entrar sin más ni más por la puerta grande de la cosmología del Angélico; así como que la cosmología del Angélico quepa holgadamente dentro de la relatividad. Fué un poco lejos el P. Urbano; por eso el P. A. Fernández le pudo decir en un comentario: «Desde luego confesamos que no vemos claramente una armonía positiva entre las doctrinas características de Einstein y Sto. Tomás... No hallamos en Sto. Tomás doctrinas que correspondan a las tesis características de Einstein, como las referentes al tiempo local, a la transformación de la energía en materia y de la materia en energía, etcétera» (11).

(10) URBANO, O. P.: *Einstein y Santo Tomás*, Bibl. de Tomistas Españoles, Real Convento de Predicadores, Valencia, 1926.

(11) CIENCIA TOMISTA, Julio-Agosto de 1927:

Creemos efectivamente un exceso de celo el pretender que Santo Tomás, con siete siglos de diferencia, pudiera ser ni un precursor siquiera de las nuevas teorías (ni aun filosóficas) de la relatividad.

El camino no era identificarlos, sino aproximarlos o compaginarlos. Y con esta condición esencialísima: que el Einstein que podía compaginarse con Sto. Tomás (o la relatividad con la escolástica) no era el Einstein filósofo, sino el Einstein físico-matemático.

Ya se sabe que Einstein no es propiamente un filósofo, ni necesita serlo para ser figura imperecedera. Y al fin y al cabo, los hechos de la naturaleza o del universo son objetivos e independientes del que tenga a bien interpretarlos filosóficamente; y nosotros aceptaremos con todo fervor las aportaciones físico-matemáticas de Einstein; pero podremos prescindir perfectamente de sus paráfrasis filosóficas personales, que de suyo nada tendrán que ver con la filosofía de los demás.

También en filosofía se impone el procedimiento experimental.

Al evocar la necesidad de procedimientos experimentales para la filosofía especulativa, queremos decir algo más que aquello de que todos nuestros conocimientos tienen que comenzar por los sentidos.

Pero tampoco iremos haciendo historia sobre el uso que de él se ha hecho desde los tiempos que mayor impulso recibió, sobre todo desde que Bacón de Verulam lo tradujo plenamente para toda clase de conocimientos. Aparte de los reparos que podríamos ponerle a Bacón mismo, y que están ya muy repetidos en nuestras historias de la filosofía, y de los abusos del positivismo y del materialismo, podríamos insistir en el poco uso que de él ha hecho la filosofía posterior, o el poco aprecio en que ha tenido los procedimientos experimentales. Es, claro está, una misma cuestión ésta y la de que olvidaron o no quisieron asociarse al progreso científico de los tiempos.

No lo hubiera hecho así Sto. Tomás. Antes bien, nos dió ejemplo de sabio completamente atento a las valiosas enseñanzas de los hechos de la naturaleza. Sto. Tomás no era un teorizante soñador, o un metafísico embebido en el mundo de las formas separadas; sino

un realista observador que sabía depurar sus conclusiones al través de la realidad de las cosas.

Precisamente por esto Sto. Tomás fué aristotélico, no platónico: que esta diferencia esencial existe entre los métodos de los dos grandes jefes de las respectivas escuelas, académica y peripatética.

Y sobre todo no olvidemos un algo histórico muy significativo: y es el hecho de que Sto. Tomás tuvo por maestro inmediato a San Alberto Magno, que fué hombre eminentemente positivo y observador. Yo diría que en la historia de la Escolástica Alberto Magno representa la premisa experimental y Tomás de Aquino la proposición especulativa. Asociadas las dos ecuaciones habían de dar por resultado una filosofía perfecta cuya especulación debía estar del todo conforme con la realidad. Lo cual da a entender que si Alberto Magno era el más grande científico de su tiempo, no era obstáculo para que fuera grandísimo filósofo racional; y si Tomás de Aquino era el más grande filósofo de todos los tiempos, no era obstáculo para que fuera a la vez un científico perfecto.

Pues bien, tanto por el ejemplo de nuestros grandes maestros, como por la evidente necesidad de los tiempos y de los hechos, se impone en nuestra filosofía el procedimiento experimental.

Desde qué punto de la filosofía urge combinar el método experimental.

Pero podemos preguntar; ¿desde qué punto? Porque hay que determinar aquí en qué parte de la filosofía debemos introducir con todo derecho, deber y propiedad, el método experimental como premisa indispensable para nuestros raciocinios. Todo el mundo está de acuerdo en que la cosmología, la psicología y la ética, son disciplinas esencialmente fundadas en la realidad de las cosas del mundo y que por lo tanto tienen una parte primera y fundamental que se construye sobre la experiencia. Y hasta hay muchos que reclaman distinto y propio objeto formal independiente de la parte racional de las mismas. Algo así como cosmología física y cosmología racional; psicología experimental y psicología racional; ética racional y ética aplicada...

Lo mismo podemos decir de la teodicea, a la cual es propio fundamentarse sobre la parte experimental de la percepción del mundo en sus cinco distintas manifestaciones de movimiento, concatenación de causas, contingencia, perfecciones imperfectas o limitadas, y orden del universo; lo cual es todo objeto esencial de experiencia humana, aunque luego remonte su raciocinio a más elevada especulación para aplicar al ser primero los conceptos más altos de la ontología.

Y desde luego hay unanimidad en reconocer el derecho y el deber de estas disciplinas a fundamentarse en la experiencia. Pero la experiencia y observación que ahora nos reclama la filosofía es mucho mayor y más intensa que la que de ordinario se le ha concedido hasta aquí. Y ya volveremos sobre esto.

Ahora veamos una cosa muy principal.

¿No hay que comenzar con toda necesidad y obligación científica a utilizar el procedimiento experimental desde la misma Ontología? No nos referimos a la interpretación de que los primeros conceptos y principios de la inteligencia suponen, al menos como estribo o punto de partida, alguna aprehensión sensible para poder filosofar. Nos referimos a la Ontología misma o Philosophía prima formalmente.

Nos explicaremos.

La Ontología o Philosophía prima tiene dos partes principales y esenciales: una que trata del ente y de sus propiedades; o sencillamente de los conceptos trascendentales. Otra que trata de los predicamentos. Y preguntamos: Este tratado de predicamentos o categorías ¿es Ontología o no lo es?

Nuestra respuesta es absolutamente negativa. El tratado de predicamentos o categorías no es ontología; sino que es metafísica, en un sentido más genérico y universal que lo son la psicología y la cosmología.

¿Razones? No es preciso esforzarse mucho para dar una decisiva; por el objeto formal. El objeto formal de la Ontología, como su nombre mismo indica, es el ente en cuanto ente, y nada más. «Ipsum solum ens commune» (12) dice Tto. Tomás «Considerat ens et

(12) *I Metaph.*, Prooem. Taurini, 1935, pág. 1

ea quae consequuntur ipsum», (13) «De ente inquantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis inquantum est ens» (14). Y caerán debajo de esta razón formal *quae*, u objeto formal *quod*, todos los conceptos, principios, proposiciones, clasificaciones, analogías, etc., que se atribuyan o se prediquen formalmente del ente solo por ser ente.

Ahora bien, este objeto formal solamente se cumple en la parte de la Ontología que trata de los trascendentales, sinónimos, derivados, y principios inmediatos del concepto de ser. En tanto que la parte de la (llamada) Ontología que trata de los predicamentos, no tiene por objeto formal el ser en cuanto ser: sino el ser en cuanto sensiblemente experimentado, (15) pero en sus razones universalísimas del orden sensible o experimental. (Ese ser experimentado puede ser el hombre y el mundo que son intuitos inmediatamente; y Dios, que lo es por reflejo de los entes experimentales o inmediatamente intuitos: «*per ea quae facta sunt*», (16) diríamos, tomando estas palabras en sentido filosófico.

(13) *Ibid.* pág. 2.

(14) *Ibid.* pág. 355.

(15) Es un poco notable que los mismos autores escolásticos modernos no estén de acuerdo en una cosa tan fundamental. Solo para muestra, y por no alargar demasiado, citemos los dos celebrados manuales de Gredt y Marcelo respectivamente. Para Gredt, la Metafísica se divide en General y Especial: la General es la Ontología trascendental nada más. Y la Especial es la Ontología predicamental y la Teodicea simultáneamente. La General, dice, tiene por objeto formal el ente en cuanto ente, o sea, al ente inmaterial *in genere*; la Especial al ente inmaterial creado e increado. Llama ente inmaterial creado, a los predicamentos; e inmaterial increado, a Dios. —(Cfr. GREDT: *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, volumen II, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1937, pág. 8.)

Marcelo dice, que la Metafísica tiene propiamente dos partes, a saber: La Ontología y la Teodicea (con la Neumatología). La Ontología estudia al ente trascendental y al predicamental simul. La Teodicea al ser primero o Dios. —(Cfr. *Cursus Philos. Schol.*, volumen III, Bilbao, 1924, pág. 9). Y añade: la Ontología estudia al ser inmaterial *in genere*, o sea, los trascendentales y predicamentos (para Gredt solo los trascendentales); y la segunda y la Teodicea al ser inmaterial, creado o increado; o sea, el alma en sí, y Dios (para Gredt los predicamentos y Dios).

Es lástima que haya estas diferencias en los manuales que manejan en su formación escolar nuestros jóvenes estudiantes.

(16) *Rom.*, cap. I, v. 20.

Puede también llamarse *Philosophia prima*, por aquello de que se queda en el terreno puramente abstracto. Estudia las razones universales y más amplias del ser, no en cuanto ser simpliciter, sino en cuanto ser sometido ya a nuestra observación y experiencia. Diríase que la Ontología trascendental es filosofía primera porque entrega los conceptos y principios, universalísimos en todos los órdenes, para poder ser aplicados a todo ente en cuanto que es ente. Y la parte predicamental es también Filosofía primera, porque hace entrega de los conceptos y principios universales, universalísimos en su orden, para ser aplicados a todo ser sometido a nuestra experiencia u observación sensible o personal... (ser experimental).

Por lo tanto la parte predicamental no es formalmente Ontología.

Será, si se quiere, Metafísica y así la puede llamar Sto. Tomás; o podrá, si se quiere, ser bautizada con otro nombre, pero nunca el de Ontología. Ha de ser un término que ya de por sí, o ya porque convengamos todos en ello, venga a significar el objeto formal de esta disciplina, que es el ser en cuanto sometido o manifestado a nuestra experiencia.

Dos observaciones: Primera; Sto. Tomás trata, en Metafísica, de los predicamentos y principios reales de las cosas; pues dice frases como estas: «Ejusdem autem scientiae est considerare *causas* proprias alicujus *generis* et *genus* ipsum» (17). «Dicitur autem prima philosophia, inquantum *primas rerum causas* considerat» (18), Y sobre todo dice que Aristóteles «ostendit quod hujus scientiae est considerare tam de substantiis quam de accidentibus» (19)... «Ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens inquantum ens, scilicet tam substantias quam accidentia» (20). Y además en la misma Metafísica aristotélica trata de Dios y de su perfección (21).

(17) *Metaph.*, prooem., edit. cit., pág. 2.

(18) *Ibid.*

(19) *Ibid.*, Lib. IV, Lec. I, n. 534, edit. cit., pág. 182.

(20) *Ibid.*, loc. cit., pág. 182.

(21) *XII Metaph.*, Lect. V, VI, VII, VIII et IX.

Respondemos diciendo que esta observación prueba demasiado contra nosotros; pues también trata, como de propio objeto, del movimiento, de la materia, de la forma, de los principios de las cosas, etc. (22) y según esto; también la cosmología sería *Philosophia prima*. En segundo lugar que estas disciplinas no estaban en tiempo de Sto. Tomás organizadas con el método y orden con que lo están ahora, y divididas en sus partes respectivas con la precisión en que hemos convenido distribuirlas en los tiempos actuales. Y *en este sentido* bien se puede conceder *según la expresión formulística y de cumplido* de Sto. Tomás que los predicamentos, y el primer ser, y hasta el motus y hasta la materia y la forma, etc. son metafísica. Pero de ahí no se sigue que sean Ontología.

Por lo que hace al último texto, por el cual atribuye la clasificación de substancia y accidente al *ens in quantum ens*, quedará resuelta en la respuesta a la observación siguiente.

Segunda observación (en contra): Que la metafísica predicamental habrá de ser necesariamente Ontología porque en ella se tratan conceptos que se atribuyen a Dios con toda propiedad, como v. gr. la noción de substancia, la de causá, la de acción, la de relación en Teología, etc. Y por lo tanto, pudiéndose aplicar a Dios y a todo lo que no es Dios, es del *ens in quantum ens*.

A lo cual respondemos doblemente: Primero; que si esto es dificultad, retorceremos el argumento diciendo, que entonces la metafísica predicamental es trascendental simultaneamente; lo cual es contradictorio. Y segundo y sobre todo; que muchas de las nociones que se tratan en la metafísica predicamental tienen una acepción trascendental, como los que hemos enumerado; no solo por el hecho de que se aplican a Dios (pues si no fueran esencialmente trascendentales no podrían predicarse del ser primero) sino porque así lo son por definición.

Mas no es este el lugar de demostrarlo. Con todo, por lo que hace a la clasificación de substancia y accidente diremos que es absolutamente trascendental, como veremos en otro lugar próximamente; que en sí es dilemática, es de ser contra no ser; substancia

(22) *VII Metaph.*, Lect. II, VII, VIII, etc.

y accidente significa que, o se es sí, o no se es en sí. Clasificación que debería ponerse en la Ontología trascendental como se ponen las principales clasificaciones del ente en cuanto ente. Por eso en la Ontología trascendental debería haber un tratado de substancia y accidente *in genere*; si: bien *in specie* ya pertenece a la predicamental; como la clasificación *in genere* de ente en primero y segundo (o no primero), en finito e infinito, en simple y compuesto, etc. (23), pertenece a la Metafísica trascendental; pero *in specie* ya pertenece a otras disciplinas predicamentales.

Otra tercera Observación que se podría hacer es la siguiente: En metafísica predicamental se trata v. gr., de la cualidad, que es un concepto que se aplica a, y se predica de, los espíritus, del alma, (de los ángeles), y hasta de entidades esencialmente sobrenaturales, como la gracia santificante.

Pero esto no quiere decir nada. La cualidad espiritual como la virtud, que es un hábito, la ciencia, y otras buenas disposiciones, son cualidad, pero análoga. Es decir, se toma una similitud superior de la cualidad sensible, para ser trasladada a otra esfera y aplicada a las naturalezas o esencias contenidas en ella.

La metafísica predicamental como tratado del ser experimentable (en abstracto) ha de seguir inmediatamente después de la trascendental. Y luego al descubrir seres superiores (creados y finitos) debe construir y construye nuevos predicamentos similares a los otros, aplicables y proporcionales a su naturaleza o esencia superior. Como ya son esencias espirituales o no sensibles (no experimentales sensiblemente), solo podrán aplicárseles algunos de los predicamentos de la metafísica predicamental; y esto aun se hará analógicamente; tales como la cualidad (*habitus et dispositio*), la acción, y algún otro.

Por lo tanto según la expresión de la escuela, la cualidad de tipo espiritual es en comparación de la otra (experimentable), *simpliciter diversa*, solo *secundum quid eadem*. (Continuad).

FR. MATEO FEBRER, O. P.

Profesor de Filosofía en el Estudio General de Aragón.—Valencia,

(23) Cfr. ZIOLIARA: *Ontología*, Libr. II, caq. 3.—MARCELLUS a P. Jesu, O. C. D., *Cursus Phil. Schol.*, vol. III.

Las obras y la filosofía de Alfarabi en los escritos de San Alberto Magno

(CONTINUACION)

4.—La filosofía de Alfarabi.

a) *Influencia de Alfarabi en los filósofos posteriores del Islám.*

El estudio de la filosofía de Alfarabi presenta un interés muy grande, no sólo porque Alfarabi es el «segundo maestro» del Islám, sino también porque con sus numerosos escritos contribuyó de manera extraordinaria a la penetración del helenismo entre los árabes (1). Puede decirse que todos los filósofos del Islám le son deudores en el dominio de la filosofía. Avicena, que fué su inmediato sucesor, tuvo muy en cuenta las líneas de su sistema filosófico. El mismo confiesa que sólo después de haber leído un comentario de Alfarabi, le fué posible la inteligencia de la *Metafísica* de Aristóteles (2). Su famosa tesis de la distinción de la esencia y de la existencia, la teoría emanatista de las Inteligencias, la clasificación de los intelectos, etc., están basados en las doctrinas de Alfarabi (3). Después de Avicena, Algazel, si hemos de creer a S. Alberto Magno, no hizo, al menos en su *Metafísica*, sino resumir las ideas de Avi-

(1) A. M. GOICHON.—*Introduction à Avicenne, Son Epître des Définitions, traduction avec notes*, París, 1933, pág. XVII.—IDEM.—*La Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe Médiévale*, París, 1944, págs. 12-13.—M. HORTEN.—*Die Philosophie des Islam*, München, 1924, pág. 57 y ss.

(2) A. M. GOICHON.—*La Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe Médiévale*, pág. 14.

(3) MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ.—*La Metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, 1949, pág. 67 y sobre todo las págs. 202-210.

cena (4). Algazel escribió su *Tendencias de los filósofos* inspirándose de modo particular en Alfarabi y Avicena, y su célebre libro *Destrucción de los Filósofos*, refuta ampliamente las doctrinas de estos dos pensadores, aún cuando su enseñanza sobre el profetismo se halle calcada sobre la de ellos (5). Asimismo, Avempace conoció las doctrinas filosóficas de Alfarabi e incluso compuso un comentario a la *Lógica* de nuestro filósofo (6), e Ibn Tufayl en su *Risala Hayy Ibn Yaqzan*, conocido con el nombre de *El filósofo autodidacto*, aunque no parece hacer gran aprecio de la filosofía de Alfarabi, da muestras de conocerla (7). El mismo Averroes sacó gran provecho de las doctrinas filosóficas de Alfarabi; así, por ejemplo, en su pequeño opúsculo *De animae beatitudine*, en el último capítulo, que lleva por título *De Ordine Principiorum*, dice que se propone exponer el orden de los principios según la doctrina de Alfarabi. En este mismo opúsculo cita la *Ética* de Alfarabi. También en el libro *Destrucción de la Destrucción* menciona las doctrinas de Alfarabi y cita su libro *De la Demostración* (8), y en sus comentarios al *Organon* aristotélico hace uso frecuente de las doctrinas lógicas de Alfarabi.

La misma filosofía judía heredó las doctrinas de Alfarabi, en la persona de filósofos tan ilustres como Maimónides (1135-1204),

(4) S. Alberto escribe: «Idem omnino dicit Algazel in sua *Metaphysica*: quia dicta Algazelis non sunt nisi abbreviatio dictorum Avicennae». Y un poco más adelante: «In hac etiam sententia expresse est Avicenna in *VI de Naturalibus*, et duo sequentes vestigia eius, scilicet Algazel et Collectanus», *Summa de Creaturis*, P. II, Q. 55, art. 3, objecs. 7 y 16 (B. XXXV).

(5) M. ASIN PALACIOS.—*El Justo Medio de la Creencia; Compendio de Teología Dogmática de Agazel. Trad. española*, Madrid, 1929, pág. 479.

(6) ÁNGEL GONZÁLEZ PALENCIA.—*Rectificación de la Mente. Tratado de Lógica por Abusalt de Denia. Texto árabe, traducción y estudio previo*, Madrid, 1915, pág. 8.

(7) ÁNGEL GONZÁLEZ PALENCIA.—*Ibn Tufayl. El Filósofo Autodidacto. Nueva trad. española*, Madrid, 1948, págs. 53-54.—Cfr. S. MUNK.—*Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, París, 1859, págs. 347-349.

(8) Véase: *Novum Volumen*.—Averrois Cordubensis *Sermo de Substantia Orbis, destructio Destructionum Philosophiae Algazelis, De Animae Beatitudine seu Epistola de Intellectu*, Venetiis, 1573.

Moisés Ibn Ezra (anterior a 1130), Abraham Bar Hiyya (hacia 1130) y Levi Ben Gerson (1288-1344). (9).

Por esta continuidad de pensamiento que se presenta entre Alfarabi y los demás filósofos árabes (y judíos) es claro que el estudio de la personalidad filosófica de Alfarabi es de urgente necesidad para estimar en su justo valor lo que él influyó en los filósofos posteriores y en la escolástica cristiana del Medioevo. Ahora bien, nadie ignora el papel preponderante ocupado por S. Alberto en la formación de la escolástica. Este utilizó en la interpretación de Aristóteles gran número de obras procedentes del mundo árabe y por ello, para comprender a fondo la contribución de la filosofía musulmana a la formación de la escolástica en los siglos XII y XIII es necesario descender hasta los primeros forjadores de la cultura filosófica árabe (Alkindi y Alfarabi), para después ascender a través de los filósofos posteriores musulmanes (y judíos) hasta S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino y otros escolásticos.

b) *Carácter de la filosofía de Alfarabi.*

La filosofía árabe, que entró en contacto con el pensamiento griego, más por el uso de las obras de Aristóteles, que por las de Platón, no estuvo sin embargo ajena a las influencias platónicas y neoplatónicas. Alfarabi fué uno de los filósofos más influenciados en este sentido: su metafísica, su psicología, su monismo emanatista y su misticismo religioso acusan esta marcada tendencia de su filosofía. El sistema de Avicena, forjado bajo el influjo de Alfarabi en algunos puntos, se halla también salpicado de neoplatonismo (10). Nada tenía de particular que la mística y la espiritualidad de Platón encontraran un terreno del todo propicio en el ambiente esencialmente religioso del Islám, como halló, dentro del cristianismo, una

(9) GEORGES VAJDA.—*Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age*, París, 1947, págs. 101-102 y 160. Maimónides en su *Guía de Descarriados* muestra conocer la filosofía de Alfarabi. Véase la traducción, prólogo y notas sobre este libro de Maimónides, por José Suárez Lorenzo, Madrid, págs. 297 y 315.

(10) M. HORTEN.—*Obr. cit.*, pág. 62.—E. GILSON.—*Pourquoi Saint Thomas a Critiqué Saint Augustin*, en *Archiv. d' Hist. Doctr. et Littér. du Moyen Age*, t I, 1926-1927, págs. 5-127.

acogida muy favorable en espíritus tan selectos como S. Agustín. Los árabes habían conocido muy de antiguo los *Diálogos* platónicos: *La República*, *Las Leyes*, *El Timeo*, *El Sofista*, *La Política*, *El Fedón*, *La Apología de Sócrates* (11). Entre las obras que contribuyeron a este carácter neoplatónico de la filosofía de Alfarabi, deben también citarse algunos escritos tan importantes como la *Elementatio theologica* de Proclo y la *Pseudo-Theologia* de Aristóteles. Como hemos indicado, el primero de estos escritos tuvo gran importancia en la redacción del *Liber de Causis*. La *Pseudo-Theologia*, escrita hacia el siglo VI bajo el nombre de Aristóteles, no contiene más que extractos de las *Enneadas* de Plotino (12). Traducida al árabe a mediados del siglo IX (hacia el 840) por el cristiano Ibn Allach Naima, pasó durante mucho tiempo, hasta el siglo XII, como auténticamente aristotélica (13). Alfarabi en el siglo X, en su tratado *Conciliación entre Platón y Aristóteles*, y Avicena más tarde, la consideraron como de Aristóteles y ambos se esforzaron por armonizar la doctrina de esta obra apócrifa con la contenida en los escritos auténticos del Estagirita (14). El mismo intento de conciliar las doctrinas de Platón y Aristóteles lo habían puesto en práctica los neoplatónicos Plotino, Amonio Sacas, Porfirio, Jámblico y Siriano; este deseo de poner de acuerdo a ambos filósofos griegos debía repetirse varias veces en la historia de la filosofía; así, por ejemplo, entre algunos filósofos españoles de finales del Renacimiento: Sebastián Fox Morcillo, Fran-

(11) J. MADKOUR.—*L' Organon d'Aristote dans le Monde Arabe*, París, 1927.—M. CRUZ HERNÁNDEZ.—*Obr. cit.*, pág. 35.

(12) E. BRENIER.—*La Philosophie du Moyen Age*, París, 1937, pág. 72.

(13) FR. DIETERICI.—*Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus den arabischen Handschriften zum erstenmal herausgeben*, Leipzig, 1883.—Del mismo autor.—*Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus den arabischen übersetzt und mit Ammerkungen versehen*, Leipzig, 1883.

(14) E. GILSON.—*L' Esprit de la Philosophie Médiévale*, 2.^a ed., París, 1944, pág. 184. Una hermosa síntesis del esfuerzo realizado por Alfarabi para llevar a cabo esta conciliación entre Platón y Aristóteles puede verse en la ya citada obra de J. Madkour, *La place d' al Farabi*, págs. 18-38, y en el reciente artículo del P. Darío Cabanelas, O. F. M.—*Al-Farabi y su «Libro de la Concordia» entre Platón y Aristóteles*, en *Verdad y Vida*, n.º 31, 1950.

cisco Vallés y otros. El mismo monismo emanatista de Alfarabi recuerda a Plotino (15).

A pesar de estos resabios platónicos Alfarabi conoce y sigue en gran parte las doctrinas de Aristóteles. No se olvide que en todo el mundo musulmán, tanto en Bagdad como en Córdoba, Aristóteles había sido el filósofo preferido y su autoridad había sido puesta en el mismo plano que el de la revelación. Desde sus primeros albores, la filosofía musulmana se esforzó con Alkindi y Alfarabi por ser aristotélica, y lo cierto es que cuando la filosofía árabe llegó con Averroes a su período áureo, Aristóteles era considerado como el más grande representante de la especulación humana (16). La visión que Alfarabi tiene de los problemas filosóficos es un sincretismo de Platón, Aristóteles y elementos neoplatónicos.

No se puede buscar en el sistema de Alfarabi aquella unidad que preside el pensamiento de Avicena, Averroes o Sto. Tomás de Aquino. Su misticismo y su teoría sobre la profecía no es posible encuadrarlas dentro del Aristotelismo (17). Justo es también consignar que algunos aspectos neoplatónicos de la filosofía judía tienen su origen en las doctrinas de Alfarabi, como lo ha observado L. G. Levy (18).

5. San Alberto Magno utiliza los escritos lógicos de Alfarabi.

La literatura siríaca, que sirvió de lazo de unión entre el pensamiento griego y el musulmán, no fué sin embargo el único medio trasmisor entre estas dos culturas, sino que algunas obras griegas pasaron directamente al mundo árabe; entre éstas débense enumerar algunas partes del *Organon* aristotélico (19).

Ya con Alkindi y Alfarabi (20) el estudio de la lógica despertó

(15) G. QUADRI.—*La Philosophie Arabe dans l' Europe Médiévale (Des origines a Averroes)*, trad. de l' italien, París, 1947, pág. 72.

(16) S. MUNK.—*Obr. cit.*

(17) G. VAJDA.—*Obr. cit.*, págs. 140-141.—E. Bréhier,—*Obr. cit.*, pág. 99.

(18) L. G. LEVY.—*Maimonide*, nouvelle ed., París. 1932, pág. 43.

(19) J. MADKOUR.—*L' Organon d' Aristote dans le Monde Arabe*, París, 1934, pág. 38.

(20) C. PRANTL. *Geschichte der Logik im Abendlande*, Band 2, 2 Auflage, Leipzig, págs. 208-324.—Cfr. S. MUNK.—*Obr. cit.*, pág. 315.

en el mundo musulmán un interés muy grande, interés que fué creciendo con los escritos lógicos de Avempace, Avicena, Algazel y Averroes (21). Famosas son también las lógicas de Abusalt de Denia y de Abentomlús de Alcira, publicadas ambas por D. Angel G. Palencia y D. Miguel Asín Palacios respectivamente (22). Sabemos que Avempace —el filósofo zaragozano— escribió unos comentarios a los escritos lógicos de Alfarabi, con el título de *Notas al Libro de Alfarabi sobre la Lógica*. Averroes hace también frecuentes referencias a la *Lógica* y al libro *De la Demostración*, los *Tópicos* y los *Elencos* de Alfarabi. Como muy valiosas deben ser consideradas también las indicaciones que sobre la *Lógica* alfarabiana nos da Abentomlús de Alcira en su *Rectificación de la Mente*. Nos refiere aquí que había oído hablar de un libro de Alfarabi sobre esta materia con el título de *El Gran Compendio* e hizo las oportunas indagaciones hasta dar con él. Deseoso de profundizar en los temas lógicos se procuró también los escritos de Algazel sobre la *Lógica* y completó por fin sus estudios con la lectura directa del *Organon* de Aristóteles. Establece Abentomlús un parangón entre la *Lógica* de Alfarabi y la de Algazel: éste, con el fin de evitar toda sospecha de heterodoxia entre sus contemporáneos y correligionarios emplea en la forma de expresión «solamente términos y ejemplos jurídicos y teológicos», mientras que Alfarabi dejando a un lado tales temores «empleó en sus libros los términos de la gente técnica, sin retraerse jamás de usarlos, y sin preocuparse de sus contemporáneos». Por lo demás, según Abentomlús, ambos autores (Alfarabi y Algazel) coinciden en el fondo doctrinal, si bien, advierte, que el libro de Alfarabi era mucho más completo que el de Algazel, pero incompleto también a su vez si se comparaba con el *Organon* de Aristóteles (23). Profundamente sincero, Abentomlús

(21) C. PRANTL.—*Obr. cit.*, vol. 2, para Avicena págs. 325-367; para Algazel págs. 367-380; para Avempace pág. 380 y para Averroes págs. 380-398.

(22) ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA.—*Rectificación de la Mente. Tratado de Lógica por Abusalt de Denia. Texto árabe, traducción y estudio previo*, Madrid, 1915.—MIGUEL ASÍN PALACIOS.—*Introducción al Arte de la Lógica por Abentomlús de Alcira. Texto árabe y traducción española*, Madrid, 1916.

(23) *Obr. cit. y ed. cit.*, pág. 24.

nos advierte, en el prólogo de su *Rectificación de la Mente*, que «cuando yo crea que lo que otros autores han escrito acerca de la Lógica está dicho con exactitud y claridad, lo transcribiré textualmente, sin añadir ni quitar nada». Basado en este principio copia a continuación un largo capítulo de la *Lógica* de Alfarabi, pero sin mencionar explícitamente a éste. Fué D. Angel G. Palencia quien primero advirtió este plagio de Abentomlús (24).

La lógica de Alfarabi, como la de los restantes filósofos árabes, es en lo sustancial aristotélica, pero no carece de aspectos propios. Averroes mismo es quien se queja de que Alfarabi se había apartado de Aristóteles en algunos puntos de la lógica (25.)

Alfarabi considera que el joven deseoso de entrar en el campo de los problemas filosóficos debe ejercitarse antes en el estudio de la física y de las matemáticas para con este estudio disciplinar la mente y preparar el espíritu para dar el salto de las ciencias naturales a la filosofía, de lo sensible a lo inteligible (26). Después de esto, el joven debe conocer a fondo los cánones de la lógica, los que le permitirán en todo momento distinguir lo verdadero de lo falso. En su *Catálogo de las Ciencias*, en el capítulo dedicado a la lógica, insiste reiteradamente sobre la importancia de la lógica y los males que implica su ignorancia (27).

Desgraciadamente, en la actualidad, poco poseemos de los escritos lógicos de Alfarabi, pero en la Edad Media, estos debieron ser mucho más conocidos (28). Sabemos en efecto que Germán el

(24) *Ibid.*, págs. 27-28.

(25) AVERROES.—*Quaest. in Prior. Resolut.*, f. 366, r. A., en la edición de Venecia 1552: *Arist. opp. latine*.—Cfr. C. PRANTL.—*Obr. cit.*, vol. 2, pág. 308.

(26) R. HAUMI.—*La Filosofia di Alfarabi*, en *Riv. di Filos. Neoscol.*, anno XX, 1928, págs. 55-57.

(27) ALFARABI.—*Catálogo de las Ciencias*, *ed. cit.*, pág. 13 y ss.

(28) Solamente cuando se haga un estudio exhaustivo de nuestras bibliotecas europeas, que contienen preciosos manuscritos de aquella época medieval, se podrá saber si definitivamente hemos de renunciar a la lectura de la lógica de Alfarabi, que, hoy poseemos tan fragmentariamente. Recientemente los trabajos del dominico Padre D. Salman han dado por resultado el hallazgo de unos fragmentos, aunque no extensos, de la lógica de Alfarabi, que versan sobre el término y la oración.—Cfr. D. SALMAN.—*Fragments Inédits de la Logique d' Alfarabi*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, t. XXXII, n.º 3 (1948).

Alemán (1272), uno de los traductores de la escuela de Toledo, vertió al latín una obra de Alfarabi sobre la retórica con el título de *Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Alfarabii* (29). Pero el que tuvo un amplio conocimiento de la lógica de Alfarabi fué San Alberto Magno, quien comentó magistralmente el *Organon* aristotélico. Se sirvió para ello, entre otras versiones, de una árabe-latina con un comentario de Alfarabi. La «translatio arabica» y el «commentum arabicum Alfarabii» o la «expositio Alfarabii» son frecuentemente citados por él (30). En su labor utiliza además el Santo los escritos lógicos de Avicena, Algazel y Averroes; Alkindi mismo aparece citado dos veces. Al principio del primer libro de los *Posteriores Analíticos*, S. Alberto aduce la autoridad de los «filósofos árabes» para la «recta» y «suficiente» inteligencia de estas cuestiones: «Ex his igitur quae dicta sunt, patet quaecumque ante hanc scientiam sunt requirenda, et ut hoc bene et sufficienter intelligatur, ex Philosophis Arabum haec sunt interposita» (31). Tomando pues, como seguros maestros a los filósofos árabes emprende S. Alberto la redacción de su famosa *Lógica* (32).

(29) M. DE WULF.—*Histoire de la Philosophie Médiévale*, t. 2, Louvain-París (1936), pág. 30.

(30) He aquí algunos textos: «Et haec est expositio Alfarabii et est vera» (I *Prior. Anal.*, tr. VII, cap. III). «Et haec quae dicta sunt de scientia Arabum sunt excerpta, quorum commentum super hunc Posteriorum librum ex sententia Alfarabii Arabis ad nos devenit» (I *Post. Anal.*, tr. I, cap. II; *ibid.*, cap. III). Más textos pueden verse, por ejemplo, en I *Post. Anal.*, tr. I, cap. III; tr. II, cap. III.

(31) I *Post. Anal.*, tr. I, cap. II (B. II).

(32) Sobrado es decir que el principal maestro que toma como guía es Aristóteles, con justo título llamado «el padre de la lógica», pero S. Alberto dice también que aducirá el testimonio de «otros doctores», entre los que naturalmente hemos de incluir los filósofos árabes: «Nos autem sicut in aliis prosequamur dicta Aristotelis et exponendo et supplendo ubi diminuta sunt et brevia, et probando ubi opportunum, et alios doctores inducendo, et ut generaliter dicatur, omnia faciendo quae ad doctrinae faciunt facilitatem et perfectionem. Et omnino sequemur Aristotelis ordinem, sicut facimus in aliis», *Perihermeneias*, L. I, tr. I, cap. II (B. I). Cfr. también, por ejemplo, *Prior. Anal.* L. I, tr. I, cap. I (B. II).

6. Cuestiones en que San Alberto recoge expresamente las doctrinas lógicas de Alfarabi.

a) *La lógica como parte de la filosofía.*

Desde muy antiguo, ya con la filosofía griega en tiempo de los estoicos, se había planteado la cuestión de si la lógica es una parte de la filosofía o simplemente un mero instrumento al servicio de la misma. Esta preocupación penetró más tarde en el seno de la filosofía árabe; así, por ejemplo, este tema se halla tratado por Avicena en su famosa *Lógica*. Este afirma allí que si por filosofía se entiende la ciencia de los seres tal como existen en la realidad o en el espíritu, la lógica no forma parte de la filosofía, sino que como quiera que sirve para el estudio de esos seres, debe ser considerada como un instrumento de la misma. Por el contrario, si hablando de un modo más general, se entiende por filosofía toda investigación especulativa, en ese caso, la lógica bien puede ser considerada como parte de la filosofía, a la vez que instrumento de las ciencias. De todos modos, concluye Avicena, esta discusión es vana y frívola; vana porque las dos tesis no se oponen al enfocar la cuestión bajo estos dos puntos de vista diferentes, inútil porque no conduce a ningún nuevo conocimiento. Todo depende, pues, de qué se entienda por filosofía (33).

S. Alberto inicia su vigoroso comentario al *Organon* aristotélico preguntando si la lógica es una ciencia y una parte de la filosofía: «An sit aliqua pars philosophiae». De modo muy particular consagra a esta última cuestión el segundo capítulo de su *Liber de Praedicabilibus*. Después de exponer la opinión de algunos que no la consideran como parte de la filosofía, desarrolla detenidamente la distinción de Avicena arriba indicada. El Santo, atribuye la misma opinión a Alfarabi. Justo es decir que en los pocos trozos que hoy poseemos de la *Lógica* de Alfarabi, no figura el tema de si la lógica

(33) AVICENNA.—*Logica, pars prima, capitulum de intrando apud scientias*, págs. 1 y 2, ed. Venetiis, 1508. Dicho sea de paso, esta edición contiene en el mismo volumen además de la *Lógica* y otras varias obras de Avicena, el opúsculo de Alfarabi titulado *De intelligentiis*.

es o no una parte de la filosofía, pero no olvidemos que S. Alberto tuvo a mano el comentario de Alfarabi, donde tal vez pudo leer esa distinción, como nosotros podemos leerla todavía hoy en la *Lógica* de Avicena, que afortunadamente se ha conservado. El capítulo arriba señalado de la *Lógica* de S. Alberto guarda una íntima relación —incluso a veces en la materialidad de las palabras— con las primeras columnas de la *Lógica* de Avicena (34). De nuevo en el libro de los *Tópicos*, S. Alberto adopta la posición de Avicena (y Alfarabi) en lo que se refiere a las relaciones entre la lógica y la filosofía (35).

b) *El objeto de la Lógica.*

Los filósofos árabes han considerado unánimemente como fin de la lógica el enseñar al hombre el camino que ha de seguir en la adquisición de la ciencia, llevándole de lo conocido a lo desconocido, o también señalan como fin suyo el dar al hombre los cánones o reglas necesarias para discernir lo verdadero de lo falso (36). En concreto, por lo que a Alfarabi se refiere, esta idea se halla repeti-

(34) He aquí el texto donde S. Alberto expone el pensamiento de Alfarabi y Avicena: «Hanc autem contentionem Avicenna et Alpharabius dicunt esse frivolum et infructuosam. Frivolum quidem, quia in contradicendo sibi intentionem ad idem eodem modo non referunt... Infructuosa etiam huius contentio, quia de proposito nihil declarat intentione. Et sic nihil prodest ad propositum. Est igitur logica una partium philosophiae generaliter dictae».

(35) «Ex hoc etiam patet quod ista scientia (topica) sub illa parte philosophiae est, quae *Logica* vocatur. Et ideo potius est philosophiae et philosophandi modus quam philosophia, nisi philosophia largo modo sumatur». *L. I. Proemium*.

(36) Avicena escribe casi al principio de su *Lógica*: «...Et haec species speculationis vocatur logica que (sic) est speculatio rerum predictarum per quas devenitur ad cognitionem ignoti et eius quod accidit ex eis ex hoc quae sunt ad hoc tantum». Ed. cit. pág. 2. La misma idea se halla repetida en su *Metafísica*: «Subiectum vero logice, sicut scisti, sunt intentiones intellecte secundo: que apponuntur intentionibus primo intellectis secundum quod per eas pervenitur de cognito ad incognitum». Ed. Venetiis, 1508. L. I, cap. II, A. También Algazel nos dice que la lógica enseña a discernir lo verdadero de lo falso: «Scientia vero logice dat regulam qua discernitur an diffinitio et syllogismus sunt viciosa an non. Ad hoc ut discernatur scientia vera a non vera; et hoc est quasi pondus et mensura ad omnes scientias». (Cfr. al principio de su *Lógica*).

das veces expresada en la parte que a la lógica dedica en su libro *Catálogo de las Ciencias* (37).

Por su parte, S. Alberto recogiendo en este punto el pensamiento de Alfarabi, Avicena y Algazel nos dice que la Lógica «ut de subjecto» trata de la argumentación y esto porque el fin de la Lógica es llegar a lo desconocido mediante lo conocido, pero la argumentación no es más que esto, luego el objeto de la Lógica es la argumentación: «Argumentatio igitur, logici instrumentum est. Logica autem generalis et docens de hoc est ut de subjecto, per quod utens logicus in scientiam venit ignoti per notum. Et haec est trium Philosophorum sententia, Avicennae scilicet, Alpharabii et Algazelis» (38). Esta misma idea se halla también expuesta al principio del libro de los *Predicamentos* y al comienzo del primer libro del *Perihermeneias*.

c) *División de la Lógica.*

Alfarabi divide la Lógica en dos partes: trata la primera de los conceptos y de las definiciones mientras que la segunda está consagrada al estudio del juicio y de la demostración (39).

La división clásica de la Lógica en concepto, juicio y raciocinio, fué abandonada por Alfarabi y Avicena en favor de una división bipartita: concepto y juicio. El capítulo «concepto» abarca la esencia y la formación del mismo, mientras que la segunda parte, es decir, el capítulo «juicio» comprende la esencia y la formación del mismo, realizándose esto último mediante el raciocinio; por donde ya se ve, que lo que es en la actualidad la tercera parte de la Lógica, constituye para Alfarabi y Avicena una subdivisión de la segunda (40).

(37) La misma utilidad atribuye a la Lógica Levi Gerson en sus anotaciones a la *Lógica* de Averroes: «Dicamus itaque quod haec ars dirigit intellectum, ut diiudicet inter verum et falsum... Est autem (lógica) organum ad scientiam, quia per ipsam discernitur inter verum et falsum». *Averrois Cordubensis, opera, Levi Gersonidis annotationes in Averrois expositionem super logices libros*, Venetiis, 1552, pág. 1.

(38) *De Praedicabil.*, tr. I, cap. IV (B. I).

(39) R. HAMUL.—*La Filosofía de Alfarabi*, en «*Riv. di Filos. Neoscol.*», (1928), pág. 55.

(40) M. HORTEN.—*Die Philosophie des Islam*, München, 1924, pág. 68.

No es difícil advertir al leer la *Lógica* de S. Alberto que éste ha tenido en cuenta la división bipartita de Alfarabi y Avicena. En efecto, nos dice el Santo que la división de la *Lógica* se ha de tomar del fin de la misma. Este fin es mostrar los principios o reglas para llegar de lo conocido a lo desconocido. Ahora bien, continúa el Santo, lo desconocido o es algo incomplejo (y entonces se busca *quid sit*) y esto se hace por la definición (primera parte de la *Lógica*), o es algo complejo (y entonces se busca *an verum vel falsum sit*), y esto se consigue por la argumentación (segunda parte de la *Lógica*): «Divisio autem logicae, et quae sunt partes ipsius, ut dicunt Avicenna et Alpharabius, accipienda est ex intentione ipsius. Sicut vero iam ante dictum est, Logica intendit docere principia per quae per id quod notum est, devenire potest in cognitionem ignoti. Est autem incomplexum, de quo quaeritur quid sit: aut complexum, de quo quaeritur an verum vel falsum sit, non potest sciri nisi per argumentationem. Istae ergo sunt duae partes logicae» (41). Es indudable que el Santo Doctor ha tenido en cuenta la división de la *Lógica* en estas dos partes generales seguida antes por Alfarabi y Avicena. Madkour ha demostrado largamente que esta doble división de la *Lógica* adoptada por los filósofos musulmanes, definición y demostración, y tomada de los *Posteriores Analíticos* de Aristóteles, fué puesta por aquellos al principio de la *Lógica* (42). Como indicación de carácter histórico S. Alberto nos advierte que la primera de estas partes no llegó a él ni fué tampoco conocida por los árabes: «Sed prima harum partium vel ab antiquis tradita non est, vel ad nos non pervenit. Hanc etiam partem dicunt Avicenna et Alpharabius ad Arabes non pervenisse» (43).

Igualmente se advierte la presencia de Alfarabi en la *Lógica* de S. Alberto cuando éste explica el orden y objeto de los diversos libros del *Organon* a los que se añadió más tarde la célebre *Esagoge* de Porfirio que los filósofos árabes incluyeron también al comienzo

(41) *De Praedicabil.*, tr. I, cap. V (B. I).

(42) I. MADKOUR.—*L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe*, Paris 1934, págs. 53 ss.

(43) *De Praedicabil.*, tr. I, cap. V (B. I).

de la Lógica. Una cosa es sin embargo necesaria observar y es que en el *Catálogo de las Ciencias* al hacer Alfarabi la división de la Lógica no habla para nada del libro de Porfirio, quedando, según él, reducidas a ocho las partes de la Lógica, incluyendo, la Retórica y la Poética (44). Avicena y Averroes aceptaron también la división aristotélica del *Organon* añadiendo además la *Esagoge* o *Introducción a la Lógica* de Porfirio. Es de observar que Averroes, quien conoció bien las doctrinas lógicas de Alfarabi, al final de su comentario a la *Esagoge* nos dice dos cosas: primeramente, que él no hubiera comentado éste libro a no ser a instancias de algunos amigos, pues en realidad lo que se dice en éste libro se estudia después en los *Posteriores Analíticos* o en los *Tópicos*, si bien Alfarabi la consideraba como parte de la Lógica; en segundo lugar, el libro de Porfirio, era por sí mismo suficientemente claro (45). El mismo criterio de Averroes de no considerar a la *Esagoge* como parte esencial de la Lógica, fué más tarde seguido en la historia de la filosofía por hombres tan ilustres como Rogelio Bacon (46), Cayetano (47) y otros. En cuanto a S. Alberto compuso un comentario a la *Esagoge* de Porfi-

'44) ALFARABI.—*Catálogo de las Ciencias*. Ed. de Angel. G. Palencia, Madrid, 1932, págs. 32 ss.

(45) Averroes escribe: «Et hic expliciunt ea, quae in hoc introductorio continentur. Instigatus autem a quibusdam sociis nostris eruditis, ac de hoc negotio diligentibus, de secta Murgitana, quorum Deus misereatur, ut ea exponerem, ea exposui. Alias enim ego abstinuissem ab huiusmodi expositione, propter duo. *Primum*, quoniam non video, hoc introductorium esse necessarium pro initio sumendo in hac arte, nam id, quod in eo dicitur, non potest esse sub ratione illius partis, quae est communis huic arti: ut aliqui sunt opinati. Nam id, quod in eo dicitur de definitionibus harum rerum, si esset demonstrativi generis, tunc esset pars libri Topicorum. Sed Porphyrius fecit mentionem de his rebus, prout sunt expositiones eorum, quae significant illa nomina: ut fecit etiam Aristoteles in libro suo: non quod sint eorum definitiones, et hac ratione non est pars huius artis. Abunazar (Alfarabius) vero videtur velle quod sit pars huius artis. Haec itaque est una causa, ob quam recusabam exponere ipsum cum expositione librorum Aristotelis. *Secunda* vero causa erat, quia verba huius viri sunt per se manifesta in hoc introductorio...» *Averrois Cordubensis, opera omnia*, Venetiis, 1562, pág. 10.

(46) «Liber autem Porphyrii et liber Boecii non sunt de sustancia artis nec de esse, sed de bene esse logice, et similiter *Sex Principiorum*», en *Sumule Dialectices*, fax XV, ed. de Rober Steele, Oxonii, 1940, pág. 195.

rio, pero su *Lógica* no contiene la Retórica y la Poética. Además de las veces indicadas otras varias al tratar de la división de la Lógica alude a Alfarabi; así, por ejemplo, al final del capítulo séptimo, tratado primero del primer libro *De Praedicabilibus* donde el Santo escribe: «Hae igitur sunt partes logicae quae generaliter habent docere modum accipiendi scientiam de quolibet scibili incomplexo vel complexo. Et hoc ante nos determinavit Alpharabius» (48).

¿Cuál de las partes de la Lógica es la más importante? Alfarabi en su *Catálogo de las Ciencias* nos dice claramente que la primacía se ha de conceder al libro de la Demostración apodíctica, es decir, al libro de los Posteriores analíticos, pues a ella se ordenan tanto las tres partes que la preceden como las cuatro que la siguen (49). Esta misma idea, aunque sin citar expresamente a Alfarabi, se halla largamente expuesta por S. Alberto en el primer capítulo del libro primero de los Posteriores analíticos, donde dice que esta parte de la Lógica es la más «noble» y la más «cierta» (50). La dependencia que guardan, sin embargo, las demás partes de la Lógica con éste libro, no constituye una subordinación absoluta, sino tan sólo «secundum quid» y esto porque esas partes «suum modum demonstrandi regunt et regulant ad scientiam Posteriorum». Esta exposición recuerda algo muy parecido que Alfarabi dice en el *Catálogo de las Ciencias*. De hecho el Santo, aunque como dijimos no cita expresamente a Alfarabi, dice que ha tomado esta exposición de los filósofos árabes: «Ex his igitur quae dicta sunt, patet quaecumque ante hanc scientiam sunt requirenda, et ut bene et suf-

(47) THOMAS DE VIO. CARDINALIS CAIETANUS, (1469-1534).—*Scripta Philosophica. Commentaria in Porphyrii Isagogen ad praedicamenta Aristotelis*. P. Isnardus M. Marega, O. P., ed. curavit praemissa Auctoris vitae operumque descriptione. Romae, 1934, pág. 7. En este comentario Cayetano hace frecuentes referencias a las doctrinas lógicas de Alfarabi, Avicena y Averroes.

(48) *I Pos Anal.* tr. I, cap. II (B. II) Cfr. *ibid.*, tr. II, cap. I. (B. II).

(49) «Estas son, —escribe Alfarabi, al finalizar la división de la Lógica— as partes de la Lógica y el sumario de todas las materias que cada una de sus partes contiene. De todas ellas, la cuarta parte (Libro de la Demostración apodíctica) es la primera y principal, por razón de su nobleza y primacía», *ed. cit.* pág. 35

(50) Lib. I, tr. I, cap. I (B. II).

ficienter intelligantur, ex Philosophis Arabum haec sunt interposita» (51).

En cuanto al orden de los libros del *Organon* aristotélico, San Alberto acepta el ya clásico. Pero al llegar al comentario de los Posteriores Analíticos, se detiene largamente a demostrar, siguiendo en esto los razonamientos de Alfarabi, Avicena y Algazel, que éste libro debe seguir inmediatamente al de los Primeros analíticos. En el capítulo segundo del primer libro de los Posteriores analíticos, escribe en efecto: «Quod autem iste liber immediate sequatur librum Priorum, secundum quod continet et categoricos et hypotheticos syllogismos et hoc est, scientiam formationis categoricorum et hypotheticorum syllogismorum. Sic probant Avicenna et Algazel et ante hos Alfarabius». Finalmente digamos que al terminar una serie de argumentos que justifican este orden el Santo Doctor escribe: «Ex his omnibus patet ad quid se extendit logica in genere accepta, et quod immediate consequens scientia ad scientiam de syllogismo simpliciter, est scientia demonstrativa. Et haec quae dicta sunt, de scientia Arabum sunt excerpta, quorum commentum super hunc Posteriorum librum ex scientia Alfarabii Arabis ad nos devenit» (52).

d) *Problema de los universales.*

El problema de los universales fué considerado en el mundo árabe, ya con Alfarabi y sobre todo más tarde con Avicena, como una cuestión de verdadero interés dentro de los problemas filosóficos, y fué resuelto en un sentido aristotélico. El universal aparece en la filosofía de Alfarabi como un elemento unificador de lo múltiple. El universal no existe como cosa en sí más que en los individuos concretos. Alfarabi añade que la existencia del universal es algo accidental en el sentido de que si no existen los individuos particulares no es posible la formación del concepto universal, pero una vez formado el universal, éste se halla por encima de los individuos concretos, constituyendo un todo *uno*. «Cosí —escribe R. Hamui— il tormentoso problema metafisico degli universali, che faticó le menti dei pensatori del Medio Evo, era risolto maestralmente da Alfarabi colle sue scultorie parole: universale est unum de multis et in mul-

(51) *I Post. Anal.* tr. I, cap. II (B. II).

(52) *I Post. Anal.* tr. I, cap. II, (B. II).

tis. Cioé che l' universale è immanente nell' individuale. Di qui la definizione tradizionale dell' universale: aptum praedicari de pluribus» (53). Tanto Alfarabi, como Avicena, dieron, pues, la solución que más tarde debían repetir los escolásticos medievales, entre los cuales débense enumerar ante todo S. Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino. Avicena, sin embargo, dió una forma más definitiva a la cuestión con su distinción en universal *ante rem*, *in re* y *post rem* (54).

S. Alberto no ignoró esta doctrina sobre los universales, doctrina que expone sobre todo en su *Lógica*, citando con mucha frecuencia a los filósofos árabes. Además del comentario de Alfarabi, del que ya hemos hecho mención, parece ser que uno de los libros que más le puso al corriente de éstas doctrinas fué el tratado de los universales de la *Lógica* de Avicena. Para convencerse de ello basta leer el tratado IX del libro *De Praedicabilibus* del Santo. El tratado lleva el siguiente título: «De comparatione omnium istorum universalium ad invicem ex *Logica* Avicennae. De comparatione istorum quinque inter se». El capítulo primero comienza con estas palabras: «Quamvis in ante habitis iam determinatum sit id quod de quinque universalibus tradidit Porphyrius, tamen adhuc sunt quaedam quae utile est scire de his quae ex logicis doctrinis Arabum in Latinum transtulit Avendar Israelita Philosophus, et maxime de *Logica* Avicennae». Recuérdese que S. Alberto conoció también la *Lógica* de Algazel, que aparece citada no sólo en la cuestión de los universales sino también en otras partes de la *Lógica* albertina.

Veamos ahora más concretamente qué relaciones guardan Alfarabi y S. Alberto en la cuestión de los universales.

El Santo Doctor insiste en varias ocasiones en la dificultad que entraña el problema de los universales y lo califica de difícilísi-

(53) R. HAUNI.—*art. cit.*, pág. 87.

(54) AVICENNA.—*Metaphysices Compendium* (Ex arabico latinum reddidit et adnotationibus adornavit NEMATALLACH CARAME), Romae 1926, págs. 56-60. En la introducción que hace N. Carame a esta *Metaphysica* de Avicena, nota que «Avicenam hanc tou universalis considerationem, primo amplectitur Albertus Magnus, et praecise cum sua formula de universali ante rem, in re et post rem», pág. XV.

mo (55). Promete, en el tratado *De Quinque Universalibus* seguir la doctrina de los peripatéticos, por ser ésta la más probable en filosofía. No es necesario a este propósito repetir que para S. Alberto, entre los filósofos peripatéticos ocupan un lugar preferente los pensadores musulmanes (56).

La famosa tesis de Alfarabi (y de Aristóteles mucho antes) de que el universal es «unum in multis et de multis», ha sido repetida por S. Alberto citando en éste punto concreto al mismo Alfarabi: «Hoc idem probatur per diffinitionem universalis, tam ex Aristotelis verbis, quam ex verbis Avicennae et Alpharabii. Et est enim universale unum in multis et de multis» (57). La misma idea se halla repetida en otros lugares de sus obras. S. Alberto tiene, pues, un concepto claro de la noción de universal, basándose en las doctrinas de Aristóteles, Alfarabi y Avicena, pero no se olvide que éste debe su doctrina a Alfarabi, quien puso en circulación en el mundo filosófico árabe numerosas ideas peripatéticas que fueron utilizadas y ampliadas por los filósofos posteriores del Islám (58).

S. Alberto cita también a Alfarabi al tratar de otras varias cuestiones relacionadas con el problema de los universales. Veamos en concreto.

Si es cierto que el universal es algo uno, cabe preguntar ¿es una y misma cosa el universal considerado en sí mismo (ut per se acceptum) y en cuanto se halla encarnado en algo determinado y particular? S. Alberto considera la cuestión bajo un doble aspecto siguiendo una distinción dada por Alfarabi y Avicena, y concluye su exposición diciendo que la distinción dada por éstos filósofos es

(55) «Restat nunc de *difficilissima* quaestione disserere, quam tertiam tangit Porphyrius, utrum scilicet universalia sint separata a sensibilibus, an in sensibilibus sive singularibus posita sint, et ab illis separatum-esse non habeant» (*De Praedicabil.*, tr. II, cap. V -B. I-). Un poco más adelante añade: «Est autem *difficilis quaestio valde*, qualiter universale est in anima, et qualiter in ipso, et qualiter in singulari, et in quo verius sit secundum naturae suae». (Ibid., cap. VI).

(56) *De Praedicabil.*, tr. II, cap. II (B. I).

(57) Ibid., cap. V.

(58) C. PRANTL.—*Geschichte der Logik im Abendlande*, dritter Band, Leipzig, 1927, pág. 93.

verdadera y conforme con la doctrina de Aristóteles. En efecto, si el universal se considera, dice el Santo, en sí mismo (ut natura absolute sumpta, que diría Sto. Tomás), en ese caso el universal tiene el mismo ser cuando está determinado que cuando está indeterminado. Pero si se considera el universal como algo indeterminado, es decir, como algo abstraído de la realidad por la mente, entonces es distinto su ser del que tiene cuando está determinado en la realidad concreta: «Si autem quaeratur, —escribe el Santo— utrum idem esse sit quod universale habet per se acceptum, et quod habet determinatum et particulatum? Dicendum quod nec idem omnino, nec diversum omniño: sed idem vel unum dupliciter. In substantia enim idem est: duplex autem ut idem et unum indeterminatum et determinatum. Et haec est solutio trium Philosophorum, Avicennae et Alfarabii, et eiusdem Joannis grammatici apud Arabes nominati: et est vera quia concórdat dictis Aristotelis» (59).

Finalmente, tratando el Santo de la demostración, vuelve a citar a Alfarabi a propósito de un punto relacionado con el universal. Comentando S. Alberto el primer libro de los *Analíticos Posteriores*, critica el comentario de Alfarabi. Según el Santo Doctor, Alfarabi distinguía un doble universal (in sensu et in intellectu) y un doble singular (in sensu et in intellectu). El universal «in sensu» es el universal en cuanto se considera todavía como encarnado en el singular: «Universale autem in sensu dicit Alfarabius, eo quod in singulari est mixtum et confusum» (60). El universal «in intellectu» sería el que hemos definido antes como «unum in multis et de multis», y que se realiza por una operación abstractiva de la mente: «Universale autem in intellectu dicit id quod in universalitate ex singulis apprehensis agit intellectus ex hoc quod unam rationem videt in omnibus singulariter apprehensis...» (61). El universal, tiene, pues según Alfarabi, éste doble aspecto.

El singular «in sensu» sería la cosa individua: «Singulare quidem in sensu est materiale accidens proprio et incommunicabili deter-

(59) *De Praedicabil.*, tr. II, cap. V. (B. I).

(60) *I. Post. Anal.*, tr. I, cap. III (B. II).

(61) *Ibid.*

minatum» (62). El singular «in intellectu» sería por el contrario la forma abstracta del singular en cuanto está en el alma como un accidente en su sujeto, y por lo tanto, individualizado por él: «Singulare autem in intellectu dicit hanc formam ab hoc singulari abstractam, quae est in anima accidens, quod vocatur habitus vel dispositio» (63).

S. Alberto considera la división de Alfarabi en cuanto a la segunda parte como disconforme con la doctrina de Aristóteles y falsa en parte, aún cuando la misma opinión sea defendida por Avicenna, Algazel y casi todos los latinos (64). El Santo no comprende cómo el universal, al ser recibido en el entendimiento pueda considerársele como singular. Y contra tal pretensión pone cuatro razones: 1.^a Que el universal está en la mente «abstracte», no como la forma en la materia, y por lo tanto no de un modo individual; 2.^a que, siendo la causa del singular la materia y el accidente propio, al remover esta causa por la abstracción cesa la singularidad; 3.^a que había que poner en el mismo sujeto «símul et semel» muchas formas de la misma especie, a saber, la de Sócrates, la de Platón, etcétera, lo cual es imposible; 4.^a en fin, que es inútil esta multiplicación del universal en la mente: para emitir el juicio basta la naturaleza abstraída de un solo singular. Y termina el Santo con estas curiosas palabras profundamente reveladoras de su amplio criterio: «Dicat tamen quilibet quod vult, quod ego non praejudico alicui, sed dico quod dictum Aristotelis intelligo: dictum autem illorum qui dicunt universale per se individuum esse in intellectu sicut in subjecto, nullo modo possum intelligere» (65).

Se ve que S. Alberto no penetró tan profundamente como Santo Tomás esta doctrina de los árabes. El Angélico en el opúsculo

(62) *Ibid.*

(63) *Ibid.*

(64) «Hic autem Arabicum commentum quaedam ponit ab Alpharabio, quae meo iudicio non sunt necessaria... Et hanc opinionem videntur approbare Avicenna et Algazel et quidam alii, quam ego non vitupero, eo quod multorum est, et fere omnium etiam Latinorum», *I Post. Anal.*, tr. I, cap. III (B. II).

(65) *Ibid.*

De Ente et Essentia (cap. III) dice expresamente que aunque la naturaleza entendida sea universal en cuanto se compara a muchos inferiores, según que está en éste o en aquél entendimiento «est quedam species intellecta particularis» (66). He aquí cuanto puede decirse de la doctrina de los universales relacionada con Alfarabi y S. Alberto Magno (67).

e) *De la demostración.*

Tratando más adelante del problema de la demostración, dice S. Alberto, que hay que guardarse de varios errores que pueden ocurrir al dar como demostrado del universal lo que se demuestra de uno de sus inferiores. Para la exposición de dos de estos errores recurre el Santo al comentario de Alfarabi, al cual cita expresamente al lado de Boecio.

El primero de los errores ocurre en aquellos universales que no tienen actualmente más que un singular, como el mundo, el sol, la luna «et omnia de quibus dicit Aristoteles, quod sunt ex materia sua tota». Ocurre aquí el error porque «putatur..., vel putari potest, quod una et eadem sit intentio universalis et particularis in talibus», y se da por demostrado del universal lo que se demuestra del particular. Lo cual es falso porque es necesario distinguir ambas intenciones, como se distinguen «id quod est et id quo est» y como se distinguen lo que es «de se communicabile, quamvis non communicetur et de se incommunicabile». Boecio hace otra exposición de esta causa de error. «Prima autem expositio Alfarabii est—dice S. Alberto—et planior et communior».

El segundo error se da respecto del universal análogo al darse

(66) «Unde quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res que sunt extra animam quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quedam species intellecta particularis» Ed. Roland-Gosselin, O. P., Paris, J. Vrin, 1948, pág. 28.

(67) Como hemos dicho S. Alberto conoció las doctrinas de Avicena sobre los universales. Véase, por ejemplo, además de su *Lógica*, la primera parte de la *Summa Theol.*, Q. 55, m. I (B. XXXI); *De Causis et Procesu Universitatis*, L. II, tr. II, cap. XXII (B. X). Cfr. G. SESTILLI.—*L' Universale nella Dottrina di S. Alberto Magno*, en *Angelicum*, ann. IX, fasc., 2-3, apr.-sept., 1932, págs. 168-186. El autor estudia a Avicena en algunos puntos, véase, por ejemplo, págs. 179 y 180.

como demostrado del análogo lo que se ha demostrado de uno de sus analogados, como por ejemplo, cuando se da por demostrado del ser lo que se ha demostrado de la sustancia, que es ser. «Iste igitur est secundus error, et secunda causa erroris secundum Boetium et Alfarabium (68).

También S. Alberto alude a las doctrinas lógicas de Alfarabi al tratar de la demostrabilidad o no demostrabilidad de la definición. La definición misma de una cosa no es demostrable, según Alfarabi, porque la definición se refiere a la esencia misma (69). S. Alberto recoge esta doctrina. Recuerda el Santo en qué términos el comentario de Alfarabi abría esta cuestión: «Quaeramus igitur quaestionem (quae principalis est intentio) dicentes, numquid diffinitio quodammodo est demonstratio, aut nullo modo?, hoc est, videamus et quaeramus an diffinitionis scientia sit diffinitio, an demonstratio, aut neutro modo cadat scientia» (70). Y continúa después su razonamiento como sigue: la definición nos da la esencia de una cosa (id quod est). La esencia de una cosa puede tener causa o no. Si la tiene, la podemos conocer por esa causa y si no la tiene la conocemos de un modo más perfecto y noble, es decir, por intuición. Veamos ahora el primer caso, es decir, cuando la esencia tiene causa. S. Alberto utiliza aquí el comentario de Alfarabi: la causa de que venimos hablan-

(68) *I Post. Anal.*, tr. II, cap. III (B. II).

(69) He aquí en qué términos S. Alberto expone el pensamiento de Alfarabi: «Ét ut hoc melius intelligatur, dictum Alfarabii in Commento Arabico est attendendum, quod quid est ostendere diffinitionem, est demonstrare diffinitionem: quod facere non potest diffiniens, ut prae habitum est: quia diffiniens nullo modo, neque per syllogismum ostensivum, neque divisivum, neque per diffinitionem contrarii potest ostendere, quia diffinitio est huius diffinitio. Et hoc iterum non potest facere diffiniens: quia non ponit intentionem suam circa hoc cuius sit diffinitio, quod sit ex essentialibus collecta, et non studet circa hoc cuius sit vel quia sit». Y un poco más adelante: «Patet ergo quod quid est in eo quod quid est, secundum se est indemonstrabile. Huius enim est expositio Comimenti Arabici», *II Post. Anal.*, tr. II, cap. V. (B. II).

(70) *II Post. Anal.*, tr. II, cap. VII. (B. II). Aristóteles proponía la cuestión en su *Lógica* en términos muy semejantes a como lo indica el comentario de Alfarabi mencionado por S. Alberto: «Rursus autem considerandum est, quid horum dicatur recte, quid non recte, et quid sit diffinitio; et quidditas utrum aliquo modo sit demonstratio et diffinitio, an nullo modo» *II Post. Anal.*, cap. V de la *Lógica* de Aristóteles, ed. Silvestre Maurus, t. I, pág. 359.

do o es intrínseca (que se identifica con la esencia misma de la cosa) y entonces no cabe demostración, o la causa es extrínseca y en este caso se puede utilizar dicha causa extrínseca como medio de la demostración (71). Claro está, que como observa S. Alberto con Alfarabi, esta forma de demostrar la definición, no es una demostración en sentido estricto, precisamente por ser por las causas accidentales: «Talis autem modus concludendi diffinitionem, quod non sit vere et proprie demonstrativus, dictum est prius: quia non est ex essentialibus et propriis, sed per communia et accidentalia syllogizatus, est syllogismus ipsius quod quid est, hoc est diffinitionis. Haec directe de verbo ad verbum expositio est Commenti Arabici, quod Alpharabio inscribitur (72).»

S. Alberto considera esta exposición de Alfarabi como la más conforme con el pensamiento de Aristóteles, impugnando a la vez la opinión de algunos «latinos», que defendían que, según el Estagirita, la definición es demostrable, y termina la solución de la cuestión aludiendo de nuevo al comentario de Alfarabi (73).

Hemos hecho referencia a algunos puntos doctrinales de la *Lógica* de S. Alberto relacionados con Alfarabi. Debe notarse sin embargo que en otras varias cuestiones aparece citado nuestro filósofo mulsumán, aunque por lo general incidentalmente; tal es el caso de varios puntos relacionados con la sustancia (74), el accidente (75), la enunciación (76), el silogismo (77), el número de los escibles (78),

(71) Las siguientes palabras del *Organon* aristotélico contienen casi con las mismas palabras la exposición de Alfarabi: «Quoniam igitur idem est, ut supra dicimus, nosse quid sit, et nosse causam ipsius quid sit; oratio autem huius est, quia est aliqua causa; atque haec vel eadem vel alia; et si alia, vel est demonstrabilis vel indemonstrabilis: ergo si causa est alia et potest demonstrari, necesse est ut causa illa sit medium et in prima figura probetur». *II Post. Anal.*, cap. V, *ed. cit.*

(72) *II Post. Anal.*, tr. II, cap. VII. (B. II). Nótese de paso el semitismo de la versión latina del comentario árabe: «Syllogizatus est syllogismus».

(73) *Ibid.*

(74) *De Praedicamentis*, tr. II, cap. I, (B. I).

(75) *Ibid.*, tr. I, cap. I (B. I).

(76) *II Perihermeneias*, tr. I, cap. V, (B. I); *Ibid.* tr. II, cap. I.

(77) *De Praedicabilibus*, tr. I, cap. VII (B. I).

(78) *II Post. Anal.*, tr. I, cap. I, (B. II),

los predicamentos (79), las falacias (80), etc. S. Alberto debe, pues, a Alfarabi numerosos conocimientos en materia lógica.

Una última observación para terminar este punto. Indudablemente en algunas partes de su *Lógica*, S. Alberto parece haberse olvidado casi por completo de Alfarabi; a este propósito, no está demás recordar que la *Lógica* de Alfarabi no carecía de algunas lagunas y oscuridades, y el Santo Doctor tuvo naturalmente que sufrir las consecuencias. Sabemos que Germán el Alemán, que tradujo el *Comentario de Alfarabi a la Retórica de Aristóteles*, hace referencia a las dificultades con que el mismo Alfarabi tropezó para comentar este libro de Aristóteles y cómo lo dejó incompleto (81). Hemos hecho también referencia al testimonio de Abentomlús que aseguraba que la *Lógica* de Alfarabi resultaba incompleta si se la comparaba con el *Organon* de Aristóteles. También Averroes en su comentario a los *Analíticos Posteriores* dice que Alfarabi no llegó a completar su obra (82).

(79) *De Praedicamentis*, tr. IV, cap. I, (B. I). Tanto Alfarabi como S. Alberto, distinguen con Aristóteles diez predicamentos o categorías. Alfarabi dice que todos nuestros conceptos se pueden reducir a algunos de estos diez predicamentos, pues estos no son más que categorías generales donde entran todos los demás conceptos de nuestra mente. Cfr. R. HAUMI.—*art. cit.*, pág. 58.

(80) *I Elenchorum*, tr. III, cap. I.

(81) «Nec miretur, dice Germán el Alemán, quisquam vel indignetur de difficultate, vel ruditate translationis, nam multo difficilior et rudior ex graeco est translata. Ita quod Alfarabius, qui plurimum conatus est ex rethorica aliquid intellectum glossando dicere, multa exempla graeca propter ipsorum obscuritatem pertransiens derelinquit. Et propter eandem causam multa dubie exposuit, et ut Avicenna et Avensrod existimant, propter hanc causam glosam usque ad finem negotii non perduxit», *Declaratio Compendiosa (per Viam Divisionis) super Libris Rethoricorum Aristotelis* (sic). Ed. Ven., 1481. Cfr. JOURDAIN.—*Recherches Critiques sur l'Age et l'Origine des Traductions Latines d'Aristote et sur les Commentaires Grecs ou Arabes Employés par les Docteurs Scholastiques*, 1.^a Ed., § XII, pág. 149; 2.^a Ed., § XI, pág. 139.

(82) Averroes comentando el libro de los *Posteriores analíticos* y haciendo alusión a algunas deficiencias del comentario de Alfarabi, escribe: «Et fortasse excusatio Abunazar de hoc, est, quia eius liber nondum est completus, nam homines ferunt, quod compertus sit post eius obitum, hoc est, quod obmiserit de hoc aliquid: hoc autem significat, quia ipse non compleverit ibi numerum illarum specierum, quas expedierat numerare, et considerare...» Y más adelante escribe: «...Totum autem hoc significat, quod liber Abunazar de *Demonstratione*

No estamos suficientemente autorizados para afirmar que todas las referencias que S. Alberto nos da de las doctrinas lógicas de Alfarabi hayan llegado a él por el contacto directo de las obras de éste. Desde luego, ciertamente, tuvo el Santo delante el comentario de Alfarabi a los *Analíticos Posteriores* (83). Pero Alfarabi comentó también otras partes del *Organon* y sus comentarios fueron conocidos y utilizados por los filósofos posteriores del Islám, particularmente por Avicena (84), Algazel y Averroes. S. Alberto estuvo al tanto de las doctrinas lógicas de estos filósofos y no sería aventurado suponer que fué a través de ellos, como el Santo llegó al conocimiento de alguna de las ideas lógicas de Alfarabi.

En el campo de la psicología las relaciones de Alfarabi y S. Alberto han sido también fecundas, pero de momento no entramos en el estudio de estas relaciones.

FR. ANGEL CORTABARRIA, O. P.

Profesor de Filosofía en el Estudio General de Las Caldas de Besaya. Santander.

nondum fuerit completus: nam, potius putandum est hoc de Abunazar, quam quod sit putandum, quod latuerit eum hae res, ob illius peritiam circa hanc artem», *Epítome in libris Logicae Aristotelis*

(83) Sobre las versiones latinas de las obras de Alfarabi véase el interesante artículo del P. D. SALMAN, O. P.—*The Medieval Latin Translations of Alfarabi's Works*, en *The New Scholasticism*, 1939 vol. 13, págs. 545-261.

(84) Algunos aspectos de la *Lógica* de Avicena han sido estudiados por A. M. GOICHON, en su reciente artículo: *Une Logique Moderne a l'Epoque Médiévale. La Logique de d'Avicenne* en *Archiv. d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen Age*, Années 1947-1948, págs. 53-68.

Sentido y valor del trabajo

Discurso pronunciado por D. Francisco Valiente Oroquieta en el acto de imponerle la Medalla de Oro del Trabajo.

El Gobierno español concedió a D. Francisco Valiente Oroquieta la Medalla de Oro al mérito del Trabajo, establecida para premiar méritos extraordinarios en las diferentes clases del trabajo humano. La distinción no pudo ser más justa, ni estar mejor merecida. Porque D. Francisco Valiente, habiendo salido de la nada, llegó por su propio esfuerzo a ser fundador y Director-Gerente de una Sociedad de manifiesta resonancia nacional. Hombre de gran ingenio, de profundo sentido realista de la vida, y de voluntad inquebrantable en el trabajo, comienza su vida de obrero trabajando de aprendiz en jornadas de doce horas con un jornal de 0,25 céntimos; navega después por todos los mares de maquinista de barcos de carga, y termina fundando la Sociedad Anónima VERS, de la que es Director desde su fundación.

No hizo más estudios que los de maquinista de navegación, y parece un hombre de carrera. De corazón tan grande como su inteligencia, quiso que todos los obreros de los talleres que tiene en Madrid, así como gran cantidad de amigos, le acompañaran en el acto de la imposición de la Medalla, que tuvo lugar en los talleres de Málaga, donde comenzó la Sociedad, costeando él mismo todos los gastos a todos los concurrentes, a los que asoció también los obreros de los demás talleres de Málaga. Y hubiera querido que allí se reunieran los obreros de toda España. Porque la Medalla, a él concedida, la considera de todos los obreros.

Allí, ante una multitud de más de cinco mil obreros, en medio de un religioso silencio, leyó el Sr. Valiente su magnífico discurso, en el que recoge gran número de enseñanzas de su vida obrera. No queremos que el lector pase a saborear su interesante lectura sin saber antes que las dos cosas de su vida más estimadas por el Sr. Valiente, son: la pobreza que heredó de sus padres, la cual le enseñó a amar el trabajo y a ser hombre, y la fe cristiana que enciende su espíritu y le hace feliz.

En el acto que estamos celebrando se reúnen —entre otros—

cinco de los puntales que sirven de base y hacen posible el desarrollo de la nación:

El Gobierno de la misma representado por los Ministros presentes, Autoridades civiles y militares, Jerarquías y altos cargos que les acompañan.

La Iglesia de Cristo, representada por el Obispo de la Diócesis y Rvdos. Padres presentes.

La Empresa mayor de la Nación para el desarrollo de la Industria, el Comercio y el Trabajo, representada por el Presidente del Consejo de Administración de la RENFE.

El Capital, en proporción modestísima, representado por el Consejo de Administración de la Sociedad que presido, que se siente orgullosa al daros la bienvenida por el alto honor que le otorgáis con vuestra presencia, lamentando su modestia que le impide patrocinar el acto en relación a vuestros merecimientos.

Y los productores representados por el personal de esta Empresa, acompañados de compañeros que han querido confraternizar con ellos, lo que les dá derecho, que rogamos utilicen, a considerarse en su casa.

Ello ha sido posible realizar contando con la benevolencia del Excmo. Sr. Ministro de Trabajo y el cariño que profesa hacia la clase representada por los productores, demostrado al acceder a la petición de éstos, que poco o nada justificaba.

Cualquiera pensaría al ver reunión tan importante por las personas que asisten, los cargos que representan y la fraternidad que reina, que obedece a la conmemoración de un hecho brillante o de suma transcendencia en la vida del País, cuando la realidad es, y en ello radique su grandeza, que os habéis reunido para premiar una modestísima vida de trabajo sin ningún hecho, no solo extraordinario, ni siquiera sobresaliente, ya que el amor y constancia en el trabajo del que decís he dado pruebas, ha sido totalmente recompensado al realizarlos con alegría, afición y cariño, lo que convierte el castigo que se nos impuso al nacer, en una virtud, y da lugar como premio a ver hoy reunidas las clases más elevadas con las hasta ahora más modestas, si bien en camino —y de los productores depende— de convertirse en privilegiadas.

Origen del acto.

Al cumplirse las Bodas de Plata de la Sociedad, después de cambiar impresiones sobre la manera de celebrar el acontecimiento, el Consejo que presido tuvo la feliz idea de que lo mejor era celebrar las Bodas de Plata de los productores, que desde el puesto más alto hasta el más modesto, le prestan sus servicios.

Ello dió lugar al siguiente acuerdo del Consejo de Administración, inserto en el acta núm. 173 de fecha 19 diciembre 1949:

1.º Premiar con el sueldo de un año a todo el personal que cobrando por nómina mensual o semanal, lleva 25 años de servicio de la Sociedad.

2.º Premiar con la misma cantidad al resto del personal incluido en nómina mensual o semanal, a medida que cumpla los 25 años de servicio.

3.º Entregar una medalla de plata a cada uno de los distinguidos por los acuerdos anteriores, conmemorativa de los servicios prestados.

4.º Celebrar una comida anual presidida por el Consejo de Administración, a la que asistirá todo el personal en posesión de la medalla, en activo o retirado, más los que hayan de obtenerla durante el año para hacerles entrega de las mismas.

5.º Que consten en acta los nombres de todas las personas a las cuales se les concede la medalla, a medida que tenga lugar el acto.

6.º Estos premios se conceden y tienen por objeto el reconocimiento de la Sociedad a la continuidad, que agradece, de los servicios prestados por unos productores a los que se siente obligada y que gozarán siempre de consideración y cariño dentro del seno de la misma.

Al tener noticia el personal del acuerdo anterior, primero se mostró incrédulo y luego reaccionó con unanimidad y verdadera emoción, que les condujo a solicitar para mí la Medalla que me ha impuesto y de la cual, no me acostumbro a la idea de merecerla.

La Delegación Provincial del Trabajo de Málaga, atendiendo lo sincero de la petición, tuvo a bien iniciar el expediente, y los infor-

mes de ésta, de la de Madrid y de las Delegaciones Sindicales de ambas provincias, en extremo favorables y en términos sumamente elogiosos, abrieron amplio y franco camino a la petición, que un amigo entrañable y destacado, el Excmo. Sr. Ministro de Agricultura, apoyó.

La benevolencia del Excmo. Sr. Ministro de Trabajo al revisar el expediente de mi vida laboral, ha hecho lo demás y estoy seguro de que en su decisión ha pesado más el no defraudaros en vuestra petición, que mis escasos méritos para llevar esta condecoración, que sólo sacando fuerzas de flaqueza la podré ostentar con la dignidad que ella exige y el cariño y respeto que merece el que me la impone.

Por qué estamos reunidos.

Cuando el Excmo. Sr. Ministro de Trabajo tuvo la bondad de comunicarme que personalmente me impondría en Málaga esta condecoración y el Excmo. Sr. Ministro de Agricultura que me acompañaría en, para mí, tan señalada fecha, mis compañeros de Consejo acordaron dar al acto la mayor solemnidad, en justa correspondencia a la fina atención de Sus Excelencias.

Por ello, tuvieron la audacia de invitar a personalidades que, si sólo se hubiese tratado de honrarme a mí, jamás se hubiesen atrevido a ello.

La bondad de estas ilustres y humanas personalidades al aceptar la invitación, que no necesitaban, pues su categoría les dá derecho propio de asistencia en actos de esta naturaleza, justifica su presencia.

Luego, amigos íntimos se sumaron al homenaje y los familiares quisieron prestarme su calor.

La mayor preocupación del Consejo fué que el acto fuese agradable para todos y causarles el mínimo de molestias, por lo que asumió la responsabilidad del viaje y alojamiento, que si no resulta perfecto no es por falta de desvelo, deseándoles hacer vivo el agradecimiento en un banquete de honor.

Teniendo en cuenta el origen del acto y el deseo de los produc-

tores de los Talleres del Centro que radican en Madrid de asistir al mismo y queriendo dejar recuerdo perdurable entre los asistentes más modestos, se tomó el siguiente acuerdo que refleja el acta n.º 183.

1.º Se organiza un tren de 500 plazas para que la totalidad de los productores de los Talleres del Centro que lo deseen, puedan asistir al acto.

2.º A este tren, que saldrá de Madrid el día 23 y de Málaga el 25, ambos por la mañana, se unirán dos coches comedores que servirán en ruta las comidas y cenas correspondientes.

3.º Se alojará en Málaga a todos los productores que realicen el viaje, durante su estancia.

4.º Se acuerda dar 10 días de jornal a todo el personal de la Sociedad que cobra por nómina semanal y un sueldo a los de nómina mensual.

5.º A todos los productores de S. A. «VERS» que asistan al acto, se les entregará 100 pesetas para que puedan celebrar familiarmente la comida de confraternidad que se quiso organizar y que por imposibilidad física y material ha sido imposible realizar.

6.º A todos los productores ajenos a la Sociedad y que han dado calor al acto con su asistencia, en confraternidad con sus compañeros, se les sufraga el importe del cubierto en la fecha del acto.

7.º Es un placer para los Consejeros y Accionistas de la Sociedad, atender a los gastos que los acuerdos anteriores suponen, aún cuando ello ha de mermar notablemente los beneficios del Ejercicio, a cuya parte renuncian teniendo en cuenta el fin a que se dedican, que no puede ser más honroso.

Dos etapas de mi vida.

Cuando hace cincuenta años empecé mi vida de trabajo, la jornada era de 10 horas en tierra y, después de tres años de taller, como mínimo 12 en el mar.

El salario de 25 céntimos al empezar en un taller, y poco más de dos pesetas en el mar, en tanto duraba el período de prácticas consistente en 250 días de navegación, equivalente a dos años.

Las instalaciones en tierra y los barcos en el mar, eran los que correspondían a aquella época: malas y sin ninguna condición de comodidad, higiene ni seguridad.

La vida en el taller en aquel tiempo era un castigo, y como ejemplo os diré que los obreros, para llamar a un pinche—hoy aprendices—le tiraban a la cabeza el primer trocito de hierro que encontraban a mano y era difícil demostrar capacidad en el trabajo si éste no estaba acompañado de la blasfemia y el vino. Todavía se hacía a escondidas el afilado y temple de una herramienta o la distribución de una máquina por considerarse secreto profesional, al que había que llegar más por intuición que por enseñanzas.

La moral era que existía el amo, no de las instalaciones, sino de las personas, a las que decía daba de comer y a las que por cualquier motivo se les podía condenar al hambre o desacreditar. El obrero que no dejase, no solo el sudor, sino parte de su vida en el trabajo, se le consideraba un vago, pero no se le llamaba por su nombre a quien no pagaba una mínima parte del rendimiento obtenido.

Hoy las cosas han cambiado con el transcurso de los años y el progreso de la técnica; la jornada es humana; el salario, no el que fija el amo—que no existe—a la manera de entonces, sino el que estiman posible los que nos gobiernan; las instalaciones con ventilación, luz y seguridad; las máquinas manejables y los aprendices estudiantes.

Pero mucho más importante que lo hecho por el transcurso del tiempo y la técnica reunidas, ha sido lo realizado como consecuencia de nuestra Guerra de Liberación por los hombres que nos dirigen: que no sea vergonzoso vestir el traje azul, que empiece a vislumbrarse la categoría social del productor, al hacerse la vida difícil para los que no lo sean, y que se premie con este acto la misma actuación y vida de trabajo, que antes de la Cruzada hizo peligrar con la mía la de tantos trabajadores manuales, técnicos y administrativos, si no con la complacencia, con la indiferencia de los que representaban el Poder constituido.

Luchas sociales.

Durante la etapa que estamos considerando, la plaga mayor que padeció la Nación fueron las llamadas «luchas de clases», convertidas más adelante en luchas sociales.

El obrero declaraba la huelga cuando sus peticiones—casi siempre justas—no eran atendidas. El patrono cerraba sus fábricas cuando el mercado no le era propicio o en represalia, y la Nación, impotente, se empobrecía ante la pasividad del Poder Público que la representaba, y arrastraba a todos a la miseria moral y a los productores también a la material.

Aprovechando esta miseria moral, producto de rencores que los fracasos de unos y otros producían, nacieron los dirigentes de las clases trabajadoras, que convirtieron en política una labor que solo debió ser humana, y ya no se declaraban las huelgas para mejorar la condición de las clases peor retribuidas, sino con miras particulares o de partido,

Por eso, si recordáis lo que pasaba entonces, veréis que los llamados atentados sociales, que no eran otra cosa que crímenes vulgares, como no eran más que asesinos los que los ejecutaban, y no obreros de cualquier partido como querían figurar, se dirigían principalmente hacia los compañeros de trabajo mejor dotados: obreros, encargados, maestros, jefes de taller, administradores, directores, personas todas que en su mayoría, debían su puesto a su inteligencia y laboriosidad.

Esto no era casual sino premeditado, pues en esa lucha que se decía para redimir al obrero, los dirigentes sabían bien que la redención del trabajo no puede venir más que por el propio esfuerzo y que con constancia en la labor, todo ser humano puede llegar a obtener una vida digna y aspirar a puestos cada vez más elevados, que era lo que estaban demostrando prácticamente los que caían, y por eso caían.

Da vergüenza pensar que el luchar por el pan nuestro de cada día se convirtiese en lo que expuesto queda, pero como todo tiene compensación, da alegría el que hoy se pueda decir sin odio y sin

rencor lo que dicho queda en presencia del Gobierno, del Capital y de los Productores.

Sentido cristiano.

El progreso material de la humanidad no tiene correlación con el progreso moral de la misma.

El adelanto científico e industrial crea maravillas materiales que al obrar sobre una moral estacionada en los siglos o en retroceso, hace peligrosísima dicha creación, en relación a la felicidad del género humano, a conseguir la cual todos tenemos obligación de contribuir.

Sin embargo, si la felicidad es posible en este mundo, no obedecerá al adelanto material, sino al moral, que además no tiene nada que inventar, puesto que todo está dicho hace veinte siglos y nada nuevo se ha podido decir después de lo que dijo Aquél que murió en la Cruz.

Todo lo que El dijo lo habéis oído en los mítines de partido, pero desfigurado, poniendo odio donde había amor y crueldad donde había caridad, y con esta mala copia les bastaba a los dirigentes para ser tenidos por genios y guías, mientras que el original que ellos cuidaban de ocultar, no representaba nada siendo Dios.

Cristo vino a redimirnos moral y materialmente, principalmente a los humildes que eran sus amigos escogidos, y si la clase obrera hubiese tomado como bandera la Cruz, el género humano hubiese dado un gran paso camino de la felicidad.

¿Con qué derecho se hubiese podido negar el pan ni el trabajo para obtenerlo a los necesitados en una comunidad cristiana, sin que los que lo hacían se descubriesen como fariseos?

El apartamiento del obrero dió lugar a la comodidad del capitalista y el reconocimiento de la dignidad humana se aplazaba con las luchas de credos políticos.

El nos dió ejemplo y guía, hizo cuanto predicó y eso debimos tener siempre en cuenta al juzgar a las personas, separar bien lo que dicen de lo que hacen y no creer que un dirigente es trabajador o

humano por lo que dice, sino por las horas que dedique al trabajo y las horas que realice.

Por no seguir su ejemplo nos encontramos ante este desfase entre lo material y lo moral, cuya consecuencia más terrible son las guerras, que producen los mismos efectos de destrucción, miseria y crueldad cuando la declaran las más ilustres personalidades ai frente de las naciones más cultas, grandes, ricas y poderosas, que cuando la imponen los analfabetos en las más retrasadas, pequeñas, pobres y débiles, llegando al mismo triste resultado a través de caminos tan dispares como la cultura y la ignorancia, la riqueza y la miseria, cuando olvidamos a Cristo.

A España se le impuso una guerra terrible si quería salvarse, y como triunfaron los que no negaban a Cristo ni a ella, los vencedores empezaron a legislar seguidamente en favor de los vencidos, a los que Falange cubrió con su manto protector haciendo menos miserable el resultado de la guerra y la vida en común de todos los españoles, dando una lección —España es así— de moral cristiana a las mal llamadas democracias.

En una guerra similar en otra nación, triunfaron los que negaban a Cristo y a continuación crearon todo lo que decían combatir: el imperialismo mayor conocido en la Historia; el militarismo llevado a su más grande expresión, y la miseria y esclavitud jamás conocidas en tan grandes proporciones, y, lo que es más grave, sin esperanzas de redención presente ni futura, al no permitirse la enseñanza de la Doctrina de Cristo, único consuelo que podían tener en este mundo por las esperanzas que la Fe le proporcionaría para el otro.

Empresas y Productores.

Yo quiero rendir un homenaje al recuerdo de las empresas y obreros que nos han precedido.

Hombres gigantes concibieron ideas; debido a su solvencia moral encontraron los medios económicos necesarios; su capacidad de trabajo hizo posible la realización de las obras precisas, y obreros

rápidamente capacitados empezaron a producir, supliendo con su inteligencia y esfuerzo la deficiencia de las máquinas.

Ellos pusieron las bases de nuestra siderurgia y de las fábricas y talleres de transformación, la explotación de minas y demás actividades industriales, que quizás vistas ahora nos parezcan modestas en su origen, pero por éso salen barcos de los astilleros, locomotoras, coches y vagones de las fábricas, mineral de las minas y lingote y acero de los altos hornos.

Los hombres que planearon aquellas instalaciones no pudieron prever la lucha de clases que pondría enfrente al capital y a la mano de obra.

Nosotros hoy, sobre la base que crearon, hemos podido desarrollar sus iniciativas y vivimos una época en que la Empresa y el Productor no pueden ser enemigos, sino colaboradores.

El Capital, tan combatido, ha colaborado con amplitud a las necesidades de las Empresas que saben bien administradas, y nosotros en este sentido hemos recibido pruebas inequívocas a través de la Banca, a pesar de que somos un grupo bien modesto los que constituimos la Empresa.

Las Empresas actuales crean, amplían y mejoran en lo posible sus instalaciones, tienen un beneficio muchas veces dedicado a estas mejoras y ampliaciones, y eso tiene un mérito indudable, pues saben que en el mejor de los casos, por evolución, mediante impuestos ó humana legislación, cada día reparte un poco de su propiedad; y en el peor de los casos, por revolución, puede perderlo todo de un solo golpe.

El obrero no puede mirar por tanto a la Empresa como enemigo, pues ahí están sus instalaciones al servicio de todos, que no son de ella más que cuando por paradoja dejen de serlo en el caso de que las haya realizado y disfrute o pueda disfrutar de su importe.

El verdadero enemigo del obrero es el llamado «compañero de trabajo», que aprovechando lo humano de las leyes pase por trabajador siendo un gandul, cobre esfuerzos no realizados en perjuicio de los demás, y no contribuya en nada al esfuerzo común en la creación, explotación y conservación de un depósito sagrado para la Nación, como son sus instalaciones industriales.

Vigilar pues la labor de los mal llamados compañeros de trabajo, que a las Empresas ya vigila el Poder constituido, y tener en cuenta que todos seremos más felices cuando podamos sentir que patronos y obreros todos somos hermanos al realizar un esfuerzo común, todos miembros solidarios de la gran familia social que integra la Patria.

Legislación Social.

A la Empresa no le asustan las leyes, por avanzadas que sean, que tienden a hacer más feliz la vida de los productores.

El Gobierno sabe hasta dónde llegar en la materia y estudia las posibilidades del país y una distribución más humana de la riqueza, que en definitiva dará la media humana a que se puede llegar, sin saltos en el vacío ni puntos lo suficientemente distanciados entre sí como para crear la molicie o la miseria.

No cabe duda que durante la era capitalista habrá dejado de valorarse la mano de obra en su verdadera importancia y que habrá que introducir modificaciones continuas, tanto morales como materiales, revisando los conceptos de capital, trabajo e iniciativa, sin perder de vista la autoridad tan necesaria, que si el Gobierno no disfrutase de ella y la irradiase, probablemente no estaríamos hoy reunidos ni habría podido realizar su labor.

El Gobierno, como programa nos dió el Fuero del Trabajo, lo recibimos con el escepticismo que producen las utopías, y hoy, ante la extrañeza de unos, la inquietud de otros y el asombro de todos, vemos que está en marcha y que quizás sea posible llevarlo a la práctica en su totalidad.

Es el primer Gobierno que cumple lo que dice, porque primero supo conquistar la autoridad necesaria.

A la Empresa sólo le asusta la falta de continuidad en el trabajo; nada puede organizarse sin esa continuidad y todas las leyes son letra muerta si no hay obra a realizar. y las instalaciones, hoy tan brillantes, se convierten en cementerios morales y materiales de nuestras ilusiones y de la Legislación.

No asustan los avances, si son cristianos y humanos, todos se

pueden y se deben ensayar, pero a base siempre de continuidad en el trabajo, que en España no ha sido posible más que cuando al frente de los destinos del país han estado hombres ilustres, sin plataforma política pero con capacidad humana, como antes el Gobierno del que formó parte el Excmo. Sr. Conde de Guadalhorce, que construyó miles de kilómetros de carreteras, miles de vagones, y tantas cosas más; y ahora el Gobierno actual, que suprimió o redujo el paro a su mínima expresión con el impulso de sus obras.

Pero antes, y entre estos dos Gobiernos, no sólo falta la construcción, sino también la conservación, o sea, surge la paralización casi absoluta con que los dirigentes obreros en la Cámara o en el Poder, reducian a éstos, a las Empresas y a la Nación a la miseria.

Ello ha hecho difícil para las Empresas la organización, mejora de precio, calidad, creación de productores competentes, y por tanto, la falta de satisfacción en el cliente, y ello ha sido la causa principal que ha frenado su desarrollo.

Sólo a través de una Empresa con ámbito nacional, se pueden remediar estos males, por su enorme consumo de todas clases y por ser la única que puede llevar por sus propios caminos la riqueza y el trabajo a todas las regiones y pueblos de España; haciendo un servicio a la Nación: el de fomentar su Industria, tan importante entre otros, como su labor fundamental: el transporte.

Esta Empresa es la Red Nacional de los Ferrocarriles Españoles.

Muchos de los hombres que regimos las Empresas —hoy al parecer con tanto acierto— lo consideramos debido solamente a nuestra capacidad, sin pararnos a pensar que las Empresas y nosotros somos los mismos de antes del Glorioso Movimiento Nacional, y entonces estaban prácticamente en quiebra.

Lo que ha hecho posible nuestra labor ha sido la autoridad del Gobierno, que permite dialogar en paz y gracia de Dios a Capital y Trabajo y la continuidad de éste al absorber las necesidades de la Nación—que sólo en casos excepcionales debe acudir al exterior— toda la producción.

Todos tenemos que pensar y meditar que no nos conviene un estado totalitario al ejemplo de Rusia, sino un estado cristiano, a la creación del cual, todos debemos contribuir facilitando la labor del

Gobierno en la implantación y siguiendo la doctrina de Jesucristo en su desarrollo.

Categoría del Productor.

La categoría social del productor —y al hablar del productor no me refiero exclusivamente al obrero— vendrá dada por la necesidad de trabajar, que poco a poco se nos hará sentir a todos los humanos.

Las disposiciones vigentes de contribución sobre la renta, sucesión y otras, hacen muy difícil vivir del capital y tanto o más difícil el crearlo, por lo que para poder vivir será preciso trabajar a la casi totalidad de los que componen la Nación.

Cuando todos trabajen será interés común dignificar el trabajo, y los que ocupan los puestos más elevados por méritos propios, tendrán mejores elementos de juicio para valorarlo que cuando los ocupaban por herencia, y no será tan interesante dejar ésta, en muchos casos para perjuicio del que la recibía como vehículo de degeneración, como preparar los herederos para el trabajo como medio de asegurar su vida.

Si queremos dignificar el trabajo, hay que trabajar; no hay otro camino.

El trabajo nunca se pierde; es posible que no tenga su premio donde ni cuando se realiza, pero ya lo tendrá en otro lugar y tiempo.

Lo que no es admisible es ver lo que algunos trabajan para no trabajar, sustituyendo su labor natural por otra más penosa: la simulación de que la hacen, que por lo inútil debe ser agotadora, y en este aspecto y teniendo en cuenta el medio en que se realiza, tiene menos disculpa la oficina que el taller.

No temamos, al trabajo, único medio de alcanzar un nivel mejor en la vida, lento pero seguro; tengamos mucho miedo a que falte, pues ello supone la miseria segura e inmediata para todos.

Ahora me dirijo a los productores de S. A. «VERS», a los que me unen vínculos de amistad, cariño y agradecimiento, la casi totalidad de los mismos me está escuchando y saben que es verdad lo que voy a decir.

Nuestro Consejo de Administración se compone de diez personas, y de ellas, nueve son empleados productores de la Empresa con la siguiente clasificación: cinco Técnico Ingenieros, dos Administrativos, y dos procedentes de obreros, uno de ellos, el Presidente, yo.

De los nueve Consejeros anteriores, seis se han formado en esta Empresa, y tres en otras, obteniendo el premio en ésta y demostrando lo que antes os dije: que el trabajo nunca se pierde.

Este Consejo de Administración no tiene en los puestos de mando de oficinas y talleres a nadie que lo deba a parentesco, a influencia ni a recomendación, sino que todos los que los desempeñan se los han ganado conviviendo con vosotros por su propio valer, y por sus dotes de trabajadores infatigables e inteligentes, que habéis podido apreciar, y no dudo, y ello me llena de orgullo, que muchos llegarán a formar parte del Consejo.

Os digo esto para haceros patente que nunca tendréis mejor tribunal para juzgar vuestra labor, ya que lo componen personas que todo lo deben al trabajo, saben lo duro que es a veces, y cuya mayor ilusión es llevar a la práctica, realizando en lo posible, lo que soñaron para los trabajadores más modestos cuando ellos lo eran, y no lo han olvidado aún.

La Empresa no tiene más que un camino para dar la ilusión de redención a los productores más modestos, que es el decirles que todos los puestos de la misma están al alcance de todos y sólo de su capacidad y esfuerzo depende el conseguirlos, pues nadie ha de ponerles trabas, ya que lo que deseamos son colaboradores capaces de convertirse en sucesores.

Si queréis dignificar el trabajo y elevar la categoría del productor haciendo más fácil las relaciones y más productivo el esfuerzo, seguir el ejemplo anterior; escoger para representaros los mejores; no debe influir en vosotros ni la simpatía ni la amistad, sólo la capacidad para el trabajo, demostrando donde se realiza y no en otro lugar, ya que la consigna es trabajar más, y si lo hacéis así, ellos obtendrán para vosotros lo mejor, que es lo que todos deseamos, y si obramos con el mismo criterio al escoger las mismas personas, capital y trabajo, llegarán a dirigiros los que os representaron, con evidente ventaja para todos,

Tenemos un medio eficaz para juzgar si hemos escogido bien nuestros colaboradores o vuestros representantes: el de ver si cambian de modo de pensar y obrar al cambiar por ascenso o elección de puesto.

Si una persona ha sido elegida para un puesto superior o de representación por sus condiciones de trabajador, bondad, comprensión e inteligencia y no utiliza su capacidad para tratar de mejorar la condición de la clase de donde procede y por la que ha sido elegido, y se hace vago y duro, ya podemos asegurar que nos hemos equivocado en la elección y sido engañados, pues subió por las condiciones personales que parecía tener y no por las que ahora saca a relucir.

Insiste sobre la laboriosidad como primera condición y más interesante; si se realiza una obra y todos trabajan a igual ritmo, sólo cabe discutir si está bien pagado o no, pero si unos trabajan más y otros menos, éstos encarecen el producto y los que más trabajan ganan menos de lo que deben y los otros más, lo cual es una injusticia que perjudica a Empresa y Productores, y por tanto a la Nación.

Teneis pues una grave responsabilidad si quereis dignificar el trabajo al elegir a vuestros representantes, y no imitéis métodos que tanto daño causaron a todos.

Si en nuestra Guerra de Liberación, luchando hermanos contra hermanos, se han realizado gestas que nos permitieron subsistir, a pesar del ambiente que nos rodea ¿qué no podremos realizar luchando todos unidos, hombro con hombro, en persecución del bien común?

Estamos aislados y este aislamiento que tanto daño nos hace, también nos hace un bien: sentir la necesidad del esfuerzo común y tratar de resolver por nuestros propios medios todas nuestras necesidades, haciendo que pase a primer término el trabajo y aumentando la categoría social de los que lo realizan en todos sus órdenes.

Ennoblecimiento del trabajo.

El trabajo útil es noble por sí solo y motivo de orgullo el realizarlo.

Él permite a los desheredados ejercer las funciones más nobles que se pueden realizar en esta vida, como son la creación y sostenimiento de una familia y la educación de los hijos.

El trabajo hace posible el desarrollo y mantenimiento de la nación y es tan noble y generoso en esta función que provee a la vida de todos los que la componen, incluso de los no iniciados en su disciplina.

Por tanto, para ser noble no hay más que trabajar y cuanto más duro sea el trabajo más consideración social debe alcanzar, terminando de una vez con la miseria injusta de los que la padecen después de darlo todo en el trabajo.

En la lucha establecida durante siglos para elevar la categoría económica y social del productor, los de ahora tienen la obligación moral de redimirse de la vida miserable que han padecido y reivindicar el pasado de los que les han precedido, entre los que se encuentran sus padres.

El ambiente no les puede ser más propicio, dado el sentido cristiano que informa todos los actos de gobierno de los que nos dirigen y que tanta atención dedican al productor y en particular al obrero manual, por ser el más humilde en consideración social.

Debido a este ambiente, va desapareciendo la autoridad de los bien situados para clasificar a los que no lo estaban y que daba lugar a supervalorar la herencia, el matrimonio ventajoso o la influencia, y despreciar el espíritu de trabajo, la modestia o el propio valor, lo que equivalía, no ha redimirse unos, sino a que no pudiesen redimirse los demás, y no a ser grandes, sino a hacer pequeños a los otros.

Pero en esta batalla por redimirse de tantos años de miseria moral y material, son los productores más modestos considerados económicamente los que tienen que ocupar los puestos de primera fila, trabajando y produciendo más y mejor en beneficio, no del capital, sino de la nación, ya que ellos serán los más favorecidos, pues el milagro de que los que no tienen nada que reivindicar trabajen por los otros no es corriente, exactamente igual que en nuestra Guerra de Liberación donde todos defendíamos el interés general de España, pero los privilegiados de la fortuna y los honores, defendían

además estos privilegios, y por éso no podían actuar en retaguardia, sin ser tachados de emboscados.

Si los productores trabajan más y mejor poniendo todas las fuerzas al servicio de la labor que les está encomendada, es posible que cuando se acerquen los que ahora nos tienen aislados no necesitemos de ellos toda la ayuda industrial y económica que se figuran, pues no cabe duda que desde la época en que se importaba un tornillo de banco o un armazón de sierra y se perdían vidas y días de trabajo en atentados y huelgas criminales e ineficaces, a ésta en que se construyen en el país máquinas-herramientas de la categoría de fresadoras y mandrinadoras y no se pierde un solo jornal debido a luchas inútiles, existe una gran diferencia que dice mucho en favor del productor, aumentando su prestigio al hacer menos necesaria la ayuda extranjera, que por este camino, el del trabajo, puede llegar a ser innecesaria en parte, en los aspectos industrial y económico, ideal muy difícil de alcanzar pero no imposible de realizar si todos hacemos el esfuerzo necesario.

Si se alcanza algún día, se habrá hecho el mayor bien a la Patria y a los que nos sucedan, ganando la guerra total de nuestra independencia industrial y económica, y a los productores se deberá en gran parte este triunfo y, por tanto, a ellos habrá que tener en cuenta en la recompensa material y moral, ya que se trata de premiar el máximo esfuerzo realizado con toda nobleza.

Final.

Todo lo que queda dicho no tiene más valor que el de mostrarnos como ve la evolución del trabajo en España un hombre que evoluciona al mismo tiempo que ella, desde pinche de taller a Presidente del Consejo de Administración y, por tanto, no tiene otro alcance en ningún orden, ya que ni mis conocimientos, ni preparación son suficientes para otra cosa. Yo considero mi exposición como un examen ante un tribunal excepcional, a cuyo juicio me someto gustoso.

Y ahora viene la parte más difícil: la de daros las gracias.

Yo soy un hombre humano y, por tanto, muy sensible y agradecido a cualquier atención que reciba.

Pero es que la atención en este caso es de tal magnitud, que yo nunca la pude esperar, y aunque siento dentro de mí toda la gratitud de que soy capaz y sé lo que siento, no encuentro palabras para expresarlo, y si las encontrase, es muy posible que tampoco las pudiese pronunciar por la emoción que me embarga, o porque siempre me parecerían poco expresivas.

Primero quiero dar gracias a Dios por haberme hecho nacer en España, Patria como ninguna, Madre amantísima para sus hijos, que cuando para probar su temple se le impone la mayor calamidad y castigo que podemos concebir—la guerra civil—demuestra su grandeza y amor por todos sus hijos, haciendo héroes de los vencedores y libres a los vencidos, librándoles de la esclavitud a que a ella querían entregar encadenada, en manos del comunismo internacional. Difícil es apreciar con cuál ha sido más generosa.

Para juzgarla hay que tener en cuenta que España, agotada y exhausta, da pruebas de su grandeza al realizar sola lo que no han hecho unidas las mayores potencias, que desencadenan una guerra mundial para liberar una nación, triunfan, y la nación es más esclava que nunca.

A vosotros, productores de S. A. «VERS», la forma más expresiva que encuentro de daros las gracias, es deciros que la Medalla que habéis pedido y obtenido para mí, es un poco de todos, y toda ella de la clase productora, de la que procedo y a la que pertenezco, pues aún no hay puestos de descanso en nuestra Empresa, a la clase productora debo mucho de cuanto soy y me debe el ejemplo de lo que ella pueda ser.

A Vuestras Excelencias, la seguridad de que esta concesión, más la considero como un estímulo de lo que aún puedo hacer, si mis facultades físicas me acompañan, que como premio a lo poco que hasta ahora llevo realizado y la seguridad de que vuestras iniciativas se desarrollarán con el máximo cariño y la mejor voluntad en esta Empresa.

Y a todos los que me acompañáis en este acto y me escucháis, que roguéis a Dios para que ilumine a los que nos gobiernan, pre-

sididos por nuestro invicto Caudillo, para que hagan que nuestro paso por este mundo sea lo menos penoso posible y lo más fecundo en preparar el bienestar y tranquilidad de los que nos sucedan.

No sé si he expresado bien mi agradecimiento, pero no sé, y por tanto no puedo decir más.

COMENTARIOS Y NOTAS CRÍTICAS

Bulario pontificio de la Inquisición española en su período constitucional (1478-1525), por el P. Bernardino LLORCA, S. J.— Vol. XV de *Miscellanea historiae pontificiae edita a Facultate historiae ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana*.— X-303 págs. Roma, Universidad Gregoriana, 1949.

El libro consta de un prólogo, en que se indican los fondos de donde se toman los documentos (en su mayoría del Arch. Hist. Nacional), se exponen las normas seguidas en su reproducción y se traza una reseña histórica de conjunto para la mejor inteligencia de los mismos. Todo ello en 38 páginas.

Viene después la reproducción de 79 documentos pontificios numerados que, descontando los dos primeros, van de 1478 a 1525. Al frente de ellos se expresa el pontífice, destinatario, fecha en estilo moderno, síntesis del contenido, su condición de publicado o inédito y lugar de donde se toma. En notas frecuentes se va indicando ya el motivo de cada documento y su significación histórica, ya algunas noticias referentes a sujetos y hechos de que se hace mención en el texto.

Al final se añade un índice de personas y de cosas.

Idea feliz la de reunir y poner al alcance de todos, los principales documentos pontificios relativos a los primeros decenios de nuestra Inquisición. Muchos de ellos habían sido ya reproducidos por Llorente, por otros historiadores de aquella institución y sobre todo por el padre Fita en «Boletín de la Academia de la Historia». Pero esa forma de publicación dispersa e incompleta, y a veces sin bastantes garantías, restaba valor al precioso caudal histórico encerrado en el Bulario. Por lo cual la idea de su formación merece todo aplauso.

No así la manera en que se ha ejecutado, viciada por defectos de forma y de fondo que sentimos no poder disimular.

Con referencia a las notas, bastantes de las que se destinan a indicar la condición de las personas o hechos a que se alude en el texto, sobran, por referirse a cosas sabidas por cuantos han de consultar este Bulario, pues se trata de especialistas en historia de España. Otras son también redundantes, por versar, sobre hechos normales para el común de los lectores, aunque al autor le parezcan anormales: por ejemplo la 85 de la pág. 288, en que se llama la atención sobre un estilo de la Curia romana que nada tiene de particular y figura además en los tres documentos anteriores (74-76), sin que al parecer el autor se haya percatado de ello. En cambio se echa de menos en la nota 12 de la pág. 220, al hablar del motivo que indujo a Deza a renunciar el cargo de Inquisidor general, la mención de la carta del mismo al Rey Católico, publicada por A. Cotarelo y Valledor en *Fray Diego de Deza* (Madrid 1905), pág. 352, donde tan dura y significativamente se expresa el dominico contra Cisneros, aludiendo a los manejos de éste contra el Santo Tribunal. ¿Es que se puede hablar de Deza sin tener en cuenta, entre lo poco que hay publicado sobre él, el mejor trabajo de conjunto acerca de su persona? Y como tampoco hace referencia a ello el mismo padre Llorca en su libro *La Inquisición en España* al ocuparse del asunto, debemos concluir que lo desconoce, con grave perjuicio para la memoria del prelado sevillano. En cuanto a los documentos que se reproducen en estas notas no sobraría indicar además de dónde se toman, tal v. gr. el de la nota 76 de la pág. 277-279.

Pero acerca de las expresadas notas, que ocupan quizá una cuarta parte del libro, hubiera sido preferible fundirlas en una introducción histórica, explicando en forma sintética el desarrollo de aquel tribunal en relación con sus dependencias de Roma, con lo cual se facilitaría al lector esa visión de conjunto a que se aspira en las páginas 20-38 del libro con resultado muy exiguo.

Todavía es más de lamentar la precipitación con que se ha procedido en la preparación de la parte documental, cuya índole requiere el mayor esmero. Lo cual se refleja en las frecuentes defi-

ciencias que se advierten, a poco que se interne uno por sus páginas.

Una muestra bien significativa es que se dé por *inédita* la bula núm. 2 de Inocencio IV, dirigida en 1248 (el autor le asigna indebidamente la fecha de 1249) al Provincial dominicano de España y a San Raimundo de Peñafort, bula impresa más de una docena de veces, y varias de ellas en libros de fácil acceso, como Diago, *Historia de la Provincia de Aragón*; Bullarium Ordinis Praedicatorum; Aguirre, *Collectio concil. Hispaniae*, y no hace todavía muchos años por Valls Taberner, en su *Diplomatario raimundiano (Anuari de la Biblioteca Balmes, Barcelona 1929, pág. 265-6)*. El error procede tal vez de la falta de cuidado con que está hecha la reducción de la data en los documentos emanados de la Cancillería pontificia al estilo moderno. El lector que quiera servirse del Bullario para un estudio serio tendrá que comenzar por reducir este material a riguroso orden cronológico, corrigiendo los muchos fallos que contiene la edición presente.

Unas veces es simple descuido de anotación o corrección de pruebas, como en el documento 33, donde se ha puesto (p. 146) *noviembre* por *diciembre*; otras es descuido en la reducción del día, como en el doc. 5, que corresponde al 11 no al 2 de febrero; otras es descuido en la colocación, tal como en el doc. 63, que es posterior al 64; o descuido de transcripción, como en el doc. 66, donde se ha leído (p. 241)... *quingentesimo decimo quarto, nonis octobris*, por *quingentesimo decimo, quarto nonas octobris*, asignando al documento la fecha de 7 de octubre en lugar del día 4. En otros casos en que hay discrepancia entre la data y la reducción no es fácil precisar dónde está el fallo, si en la transcripción o en la reducción, como ocurre con el doc. 67, que es un breve datado a 2 de septiembre, y se le asigna el 12 de dicho mes; y el 68, datado a 28 de enero del año tercero de León X, que corresponde al año 1516, cuando en la transcripción y reducción se pone 1515.

Es todavía más de sentir la arbitrariedad con que está hecha la reducción del año en los documentos 19-24, 38 y 77, que figuran en ella retrasados en una unidad (doc. 19-21 de 1486, no de 1485; doc. 22-24 de 1487, no de 1486; doc. 38 de 1489, no de 1488;

doc. 77 de 1525 no de 1524), y el doc. 75 que es de 1519 no de 1520. La equivocación repercute naturalmente en el orden con que van dispuestos dichos documentos en la colección. ¿Por qué regla diplomática los documentos emanados de la Curia en el año séptimo de un pontificado han de ser posteriores a los del año octavo?

En cuanto a la labor de heurística cabría añadir también algunas indicaciones que confirman lo prematuro de un trabajo en que era preciso extremar el esfuerzo, si bien nos abstenemos de hacerlo para no recargar más las tintas.

Aun en lo referente a transcripción e interpretación bien quisiéramos haber podido silenciar esos defectos, entre otros motivos por tratarse de la obra de un español editada por un centro extranjero; pero la fidelidad con que debe informarse al público no lo permite. Y que nos lo perdone el autor, a cuya laboriosidad rendimos aquí testimonio de admiración.

FR. V. B. DE H.

THOMAS VON AQUIN. *In Librum Boethii de Trinitate Quaestiones quinta et sexta*. Nach dem Autograph. Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung herausgegeben von PAUL WYSSER, O. P. Pgs. 80. Société Philosophique, Fribourg y E. Nauwelaerts, Louvain, 1948.

Este opúsculo tiene por de pronto el mérito de la oportunidad. Se habla y se escribe no poco sobre la abstracción en Santo Tomás y he aquí que el P. Wysser con abundante documentación nos ofrece uno de los lugares donde el Santo Doctor se ha expresado con más claridad acerca del particular. Como la edición es fragmentaria, el editor se ha preocupado de darle una introducción, para que el lector pueda hacerse una idea de toda la obra. En esta introducción se tratan diversos puntos que resumiremos brevemente.

1. Forma literaria del Comentario.—Para apreciar en su justo valor las dos cuestiones editadas, se requiere conocer previamente la estructura del opúsculo, que depende de su forma literaria. No es ni un comentario en sentido estricto, ni una producción enteramente independiente; es más bien de carácter intermedio, participando del *comentario* y de la *cuestión*. Este carácter peculiar de la obra

tiene sus ventajas y sus inconvenientes; ventajas, porque permite al Santo tratar ciertos problemas de palpitante actualidad en su tiempo y que no aparecen en el texto de Boecio; inconvenientes, como es la falta de conexión entre las cuestiones y aún entre los artículos de una misma cuestión. A pesar de este carácter intermedio, hace notar muy bien el P. Wysser, la parte doctrinalmente más rica es aquella en que Santo Tomás se independiza del texto.

2. Plan de la obra y contenido de las cuestiones I-IV. En su aspecto externo el opúsculo está formado por un prólogo y tres partes principales, cada una de las cuales lleva su exposición de texto y dos cuestiones. Santo Tomás sigue la obra de Boecio solo hasta el capítulo segundo, y así se explica que tanto en la exposición del texto como en las cuestiones apenas se trate del misterio de la Santísima Trinidad. Lo más interesante, sin duda, de estas primeras cuestiones es el estudio sobre la individuación de los cuerpos a base de la materia.

Un reparo se nos ocurre al título del artículo 3 de la cuestión 2: «utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus *physicis* uti» (p. 7). La materia de que se trata y las palabras de Boecio en que se inspira este artículo: «ex intimis sumpta *philosophiae* disciplinis», piden evidentemente que leamos *philosophicis* en vez de *physicis*. Ocurre exactamente lo mismo que en el artículo primero de la *Summa Theologiae*. Aunque el código utilizado por el P. Wysser lea *physicis*, nos extraña que no haya dado a parte la verdadera lectura, como hace en las dos cuestiones editadas.

3. Las cuestiones sobre la teoría de la ciencia. Son las cuestiones 5 y 6 del opúsculo, inspiradas con el comienzo del capítulo 2 de Boecio, aunque sumamente personales en su elaboración. Boecio, a pesar de ser el principal transmisor de la herencia aristotélica al Occidente de la Alta Edad Media, en lo fundamental permanece fiel al neoplatonismo agustiniano: el conocimiento teológico es obra de la «ratio superior» o «intellectus» —«*in divinis intellectualiter versari oportebit*».— Exceptuando el comentario a los *Anal. Post.*, solo en estas cuestiones expuso Santo Tomás de un modo orgánico su teoría de la ciencia según los principios aristotélicos. En las demás obras se encuentran dispersos los elementos de esta teoría.

En la cuestión 5 expone Santo Tomás su doctrina sobre los tres grados de abstracción, que sirven para determinar el objeto formal de la filosofía natural, de la matemática y de la metafísica. La cuestión 6 nos ofrece un ejemplo clásico para comprobar cómo Santo Tomás interpreta muchas veces en sentido aristotélico ciertas fórmulas de origen platónico—agustiniano; tal ocurre con la aserción boeciana de que «in naturalibus rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit». El primer artículo de la cuestión lo dedica Santo Tomás a exponer esta fórmula en sentido aristotélico, haciendo desaparecer la contraposición entre el «rationaliter» y el «intellectualiter». Los tres artículos restantes están dedicados al tema del método teológico.

4. Fecha del opúsculo.— En este apartado el P. Wysser resume las diversas soluciones propuestas desde Mandonnet, aceptando la definitiva dada por el P. Chenu, O. P., según la cual ciertamente el opúsculo fué compuesto entre los años 1255 y 1259.

5. Edición.— El P. Wysser justifica la edición de estas dos solas cuestiones, porque dentro del opúsculo forman un tratado perfectamente independiente, «der in Grunde genommen nur äusserlich, mittels des Boethiustextes, mit den vorhergehenden QQ. zusammenhängt» (p. 19). Además las dos cuestiones constituyen la parte más rica de la obra e interesa sumamente una edición lo más correcta posible. Las ediciones manuales corrientes de Uccelli y Mandonnet contienen muchas corrupciones, como se demuestra en las pp. 20-21. La que nos da el P. Wysser, sin ser crítica, ofrece las mayores garantías de fidelidad al texto de Santo Tomás, ya que el códice de donde están tomadas estas cuestiones constituye «die denkbar beste Grundlage für eine kritische Ausgabe, den sicheren Urtext des hl. Thomas» (p. 19).

Las dos cuestiones editadas ocupan desde la p. 23 hasta la 76. El P. Wysser ha realizado una pacientísima labor para presentarnos el texto de Santo Tomás acomodado a todas las exigencias modernas. Las líneas de cada página están numeradas y al pie se contiene abundante documentación para aclarar o completar el texto. Son particularmente extensas e interesantes las notas dedicadas a los filósofos árabes; como ejemplo véanse las pp. 43-45 y 68-73. Aristó-

teles es citado según la edición de Beker, cuando se trata de la *Metaphysica*, se indica en números romanos el libro, de que ha sido tomado el texto, y entre paréntesis se añade la letra griega, por la que modernamente es representado el mismo libro.

Además de esta importante labor explicativa del texto, para facilitar su manejo el P. Wysser introdujo ciertas adiciones convencionalmente señaladas para saber que no pertenecen al original. Tales son, por ejemplo, la numeración y título de las cuestiones, la numeración y título de los artículos en su lugar correspondiente además de la numeración y títulos dados por Santo Tomás seguidos al comienzo del estudio, la numeración de las dificultades en cada artículo y las adiciones para cubrir lagunas del original. Los artículos se introducen con la lección críticamente comprobada «Responso. Dicendum...», en vez de la usual y corrompida «Respondeo dicendum...».

Como complemento la obrita lleva cuatro índices, uno de fuentes, otro tomístico, otro onomástico y finalmente el de materias, que comprende la introducción y el texto.

No dudamos que este opúsculo, tanto por su rica documentación, como por el esmero con que ha sido preparado, encontrará una excelente acogida de parte de todos los amantes de la doctrina y de la crítica tomística.

A. BANDERA, O. P.

GONZALEZ ALVAREZ. **Teología Natural. Tratado metafísico de la Primera Causa del ser.** Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 1949.

El autor de la obra, que reseñamos, es universalmente conocido en el mundo de la filosofía. Su libro «El tema de Dios en la Filosofía existencial», tan elogiosamente acogido por la crítica de todos los matices, su asidua colaboración en las Revistas nacionales y extranjeras, su intervención en los Congresos Internacionales de Filosofía y sus numerosos conferencias en España y en Hispanoamérica hacen del Catedrático de la Universidad de Murcia una de las figuras más egregias del actual renacer de la Filosofía Española.

Pero la «Teología Natural» es la obra cumbre del Dr. González Alvarez. A través de sus páginas recordamos la pedagogía metódica, clara y decisiva de su autor. Santo Tomás, ampliamente comprendido, seguido con verdadero fervor, es el Maestro de G. A. El tomismo de D. Ángel es sólido en su armazón sistemático y abierto a toda verdad.

Bajo esa reciedumbre de la unidad sistemática, que le da el Tomismo, G. A. ha vivido con mentalidad del s. XX todos los problemas que plantea la Teodicea. Y ha dialogado con los pensadores antiguos y modernos sobre los temas que expone. Sobre todo —y en esto creemos consiste uno de los méritos principales de la presente obra— ha acercado las viejas fórmulas escolásticas a la filosofía moderna para resolver problemas insolubles en el pensamiento contemporáneo y ha puesto en plano de actualidad temas venerables, que ya solo vivían en las aulas de teodicea tomista.

La obra, que consta de casi seiscientas páginas, sigue en general el orden clásico en los tratados de orientación tomista. Se divide, por consiguiente, en dos grandes partes: I) Existencia de Dios. II) Naturaleza y atributos divinos.

Pero en el libro del Dr. G. A. encontramos unas Cuestiones proemiales, que suelen faltar en los libros de teodicea escolástica, pero que juzgamos utilísimos y hasta necesarios hoy en día que tan de moda está la cuestión del método.

Tres capítulos magistrales componen esta parte introductoria: Naturaleza, posibilidad y método de la Teodicea.

Ante todo, estudia la naturaleza misma de la Teología Natural o Teodicea, que también podría llamarse Metafísica Teológica. Después de rechazar, por defectuosa e incompleta, la definición que de ordinario aparece en los manuales, según la cual teodicea es «la ciencia de Dios obtenida por la sola luz natural de la razón» propone y se adhiere G. A. a la definición presentada por Maquart: «Teodicea es la parte de la Metafísica, que estudia la Primera Causa del ente común». Definición completa, que señala a la Teodicea como parte de la Metafísica, y le asigna su objeto específico, diferenciándola así de la Teología sobrenatural, que también se ocupa de Dios.

En los dos capítulos siguientes aparece la teodicea como saber

científico y se señala el método que la permite recorrer la trayectoria de su temática científica. La teodicea, como ciencia humana y metafísica se ajusta en todo a las exigencias del método metafísico, que no puede ser ni puramente apriorista, ni solamente empiriológico. El mérito de la teodicea tomista, lo mismo que el de su metafísica, consiste en andar los dos caminos sin exclusivismos perjudiciales, que condenan de antemano al fracaso científico.

Y comienza la primera parte de la teodicea, que estudia la existencia de Dios, siguiendo el orden de los artículos de la Suma Teológica. ¿Es evidente la existencia de Dios o hay que demostrarla? González Alvarez sostiene animada conversación con los múltiples pensadores, antiguos y modernos, escolásticos y de fuera de la Escuela, que en todo tiempo han defendido la evidencia más o menos clara de la existencia de Dios y por consiguiente la no necesidad de la demostración científica. Imita a Sto Tomás, pero las objeciones del Santo se multiplican con las teorías de los aprioristas que vivieron después de él. La conclusión, después de este recorrido dialéctico, es la de Sto Tomás. La existencia de Dios, que es en sí misma una verdad de evidencia inmediata, no lo es para nosotros y necesitamos demostrarla.

Pero ¿es posible la demostración? El agnosticismo de todos los tiempos y de todos los matices nos sale al paso. Todas las clases de agnosticismo son sometidas a juicio severo por la crítica sutil del Autor para terminar con la afirmación de la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios.

Para mayor claridad, G. A. agrupa en capítulo aparte los elementos necesarios para la demostración de Dios, que prestan a la teodicea las otras disciplinas filosóficas, principalmente la Metafísica y la Teoría del Conocimiento. Así asegura críticamente las «bases noéticas» para la demostración de Dios.

El estudio de las «quinque viae» de Santo Tomás lo emprende G. A. con verdadera fruición de metafísico. Analiza los argumentos clásicos desde su más remota preparación histórica hasta sus últimas y actuales interpretaciones e inflexiones. Con penetración y maestría va señalando los puntos de partida de cada una de las vías, que son distintas precisamente porque lo son sus comienzos. Ana-

liza después los principios metafísicos fundamentales de las vías, que no son otra cosa que determinaciones del principio de causalidad eficiente acomodadas al punto de partida de las vías. Distingue, por fin, con todo cuidado, el término formal de cada uno de los argumentos en los distintos autores, para adoptar la posición más tradicional en el tomismo, razonando los motivos de su adhesión. G. A. no admite más que esos cinco argumentos verdaderamente científicos. Por su punto de partida han agotado los aspectos que en el ente creado podían considerarse. Todos los demás argumentos que se presenten, en tanto serán científicamente válidos, en cuanto se ajusten a una de los cinco propuestos por S. Tomás.

Es esta la parte que creemos mejor lograda y mejor elaborada en la obra del Dr. G. A.

En el problema del constitutivo o esencia metafísica de Dios tan debatido actualmente después de las actitudes de Maritain y Finlayson, G. A., después de someter a crítica todas las opiniones hasta en sus más tenues manifestaciones, se adhiere a la opinión tomista que coloca la esencia metafísica de Dios en el *esse per se subsistens*.

Los atributos de Dios van brotando de la esencia divina. La demostración está hecha con toda claridad y, con la solución de las aporías, queda perfecta.

Se extiende con preferencia en los atributos operativos, sobre todo en el del conocimiento divino y su potencia. La posición de G. A. es también aquí la del más puro tomismo. Es la tradición del tomismo español, del cual el autor es un ilustre representante.

He aquí el libro de G. A. Al leerlo, no hemos podido menos de pensar en *Dieu* de G. Lagrange.

Felicítamos sinceramente a D. Angel por un trabajo tan magníficamente logrado. Su obra de enseñanza oral en la cátedra perdurará así en sus discípulos de una manera auténtica.

El libro honra al Instituto «Luis Vives» de Filosofía del C. S. I. C.

FR. A. DEL CURA, O. P.

BIBLIOGRAFIA

C. GIACON, S. J. *Atto e potenza*. Vol. en 8.º de 80 pp. Brescia, «La Scuola» Editrice, 1947.

La obra del P. Giacon es el reverso de la homóloga del P. Fuchs. Breve, sencilla, sin aparato bibliográfico ni de erudición, cual conviene a un trabajo de docta vulgarización según las normas de la Biblioteca «Problemi e Orientamento», contiene sin embargo más filosofía y más metafísica que la del jesuita austriaco. Sin tanto alarde de crítica ni de dialéctica, revela el P. Giacon en sus numerosas obras un conocimiento directo y profundo de la filosofía griega, de la árabe y de la escolástica de todos los tiempos, bebida en sus mismas fuentes e interpretada según los principios fundamentales que dieron origen a cada una de esas filosofías. Filósofo e historiador en una pieza, no cae en el relativismo de los meros historiadores ni en el logicismo rígido y superficial de los puramente especulativos, sino que la historia le sirve para dar el verdadero sentido a las doctrinas y la especulación le ayuda para valorarlas y penetrarlas en sus más íntimas reconditeces y dependencias.

La doctrina de la potencia y del acto fué ya propuesta por Platón y Aristóteles, contra el movilismo absoluto de Heráclito y contra el monismo absoluto de Parménides. Menos precisa y elaborada en Platón, recibe con Aristóteles su estatuto definitivo en cuanto a la explicación del *devenir* de las cosas sensibles, contra Heráclito; e interpretada en función de la analogía en ella implicada, da el golpe de gracia al monismo de Parménides. Santo Tomás, siguiendo las intuiciones platónicas sobre lo diverso y las aristotélicas sobre la naturaleza del movimiento, las interpretó más profundamente y las extendió analógicamente, con firmeza y flexibilidad, a todos los seres creados, haciendo de esa doctrina la piedra angular de toda su metafísica (p. 43, 50).

Los fragmentos o complementos recibidos de los neoplatónicos o de los árabes y judíos, han sido reorganizados y transformados por Santo Tomás, y fundidos en una síntesis propia y personal mucho más profunda y universal. Los famosos principios tomistas de la limitación del acto por la potencia, de su multiplicación por ella y de la unidad del Acto Puro, están en germen y casi indicados en los dos máximos filósofos griegos, particularmente en Aristóteles; pero recibieron del Aquinatense su formulación y valoración definitiva.

La misma tesis fundamental de la filosofía cristiana, es decir, la creación del mundo por Dios, es una secuela de esa doctrina reorganizada y perfeccionada por Sto. Tomás: así como sólo es generable y corruptible, esto es, sustancialmente trasformable, el ser compuesto de materia y forma, de igual modo es solamente creable el ser compuesto de esencia y existencia; y precisamente en virtud de esa composición real de potencia y acto. «La composición real de esencia y existencia en los seres que no son Dios, hace posible e inteligible la creación. Si realmente la esencia de un ente es su propio ser, lo mismo que el ser es el ser, entonces el existir es esencial en aquella esencia, la cual por tanto no puede no existir, sino que necesariamente existe por sí misma. Ahora bien, existir por sí mismo y necesariamente, es lo mismo que existir con total independencia de todo otro ser. Un tal ser no puede ser creado, porque todo ser creable debe poder ser y no ser, existir y no existir. Luego todo ser creable debe tener una existencia realmente distinta de su esencia, es decir, una existencia que sea acto de una potencia: por el contrario, el ser cuya esencia se identifica realmente con su existencia, es el Ser necesariamente existente por sí mismo, es decir, el ser increado» (p. 54).

Después de oír palabras tan sensatas, causa verdadera pena leer en un artículo de un filósofo español la afirmación según dicha distinción real de esencia y existencia hace absurda e imposible la creación enseñada por la fe (Cf. Alcorta *Problemática del tema de la creación en Suárez*. «Pensamiento», vol. 4. p. 322-324). Ni al que asó la manteca se le habría ocurrido semejante enormidad.

Suárez, que tan difusamente recoge otras doctrinas en sus *Disputas Metafísicas*, no escribió un tratado completo del acto y de la potencia (p. 78) Su filosofía y su teología no podían por menos que resentirse de esa laguna.—D.

PAUL GRENET.—*Les origines de l'Analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Vol. en 8.º de 300 pp. Paris, Boivin et Cie., 1948.

Hermosa tesis de Filosofía, presentada y defendida por el Autor en la Universidad de París, sobre un tema tan interesante como la analogía filosófica en los diálogos de Platón.

En el fundador de la Academia no se encuentra una teoría de la analogía filosófica, ni tampoco una noción explícita y consciente de la analogía del ser. Pero en cambio se hace en sus Diálogos un uso continuo de la analogía filosófica, mediante la trasposición de la analogía religiosa y mística, de la analogía matemática y de la imitación artística, moral y política, a realidades más puras y trascendentales; y superando así el antropomorfismo vulgar, las proporciones meramente cuantitativas y las armonías artísticas y musicales.

Con talento insuperable, Platón descubre relaciones y proporciones entre lo temporal y lo eterno, lo corpóreo y lo espiritual, lo múltiple y lo uno, lo participado y lo esencial, lo humano y lo divino, Analogía profunda entre los seres más

disparos y distantes a primera vista, que abre horizontes insospechados a la investigación y permite reducir a una síntesis grandiosa la intrincada variedad y diversidad de tantos seres como se ofrecen a la consideración del hombre.

Aristóteles y sus sucesores ahondarán en estos mismos temas, logrando superar los tanteos de Platón y completar sus atisbos geniales, pero el cauce estaba abierto y la vía expedita.

La teoría de la Analogía filosófica vino mucho más tarde, culminando en Sto. Tomás de Aquino. Fenómeno natural en todas las ciencias y en todas las artes: primero el hecho, el uso; después la teoría, la codificación de la experiencia vivida. Ello prueba que el uso de la Analogía es natural al hombre.

El autor, Profesor de Filosofía en el Seminario Mayor de Rouen, conoce muy bien a Platón, y ha logrado extraer de sus Diálogos lo más sustancial en ellos contenido.

Más precisiones sobre los distintos modos o tipos de la analogía filosófica hubieran sido anacrónicas, y provocado el riesgo de falsear las perspectivas platónicas. Quizás no logró evitarlo del todo el autor al hablarnos de la Analogía del ser, del obrar y del conocer en los Diálogos de Platón.

Cinco índices, onomástico, ideológico, bibliográfico, analítico y sintético, hacen muy manejable esta obra interesante.— S.

JACQUES MARITAIN. *Son oeuvre philosophique*. Vol. en 8.º de 342 pp. Bibliothèque de la Revue Thomiste. Desclée de Brouwer, éditeurs, Paris, 1949,

El famoso publicista francés Jacques Maritain tiene grandes y fervientes admiradores aquende y allende el Océano. En 1943 *The Thomist* de Washington le dedicó un número extraordinario. En 1946 hizo otro tanto la revista brasileña *A. Ordem*. La *Revue Thomist* le dedica ahora todo un volumen de homenaje. En él toman parte Gilson, Manignon, Bruckberger, Tristan d' Athaide, Forest, Lacombe, Journet, Gandet, Calmeb, Labourdette, Nicolas Leroz y otros, subrayando cada uno los méritos del homenajeado en los diversos ramos del saber humano. Porque Maritain se ha ocupado y escrito de todo: de arte, de literatura, de ciencia, de moral, de política francesa y extranjera, de metafísica, de teología de mística.

En estos tiempos, en que se rinden homenajes a tantas mediocridades, el que se tributa a Maritain es bien merecido por su recia y relevante personalidad, y por el celo y ardor con que propaga y defiende sus ideas. Convertido al catolicismo y al tomismo después de haber sido discípulo de Bergson, no ha cesado de trabajar y de escribir desde hace casi cuarenta años en pro de sus nuevos ideales o por él creídos como tales.

Nosotros nos ocasionamos sinceramente a este homenaje, reconociendo al mismo tiempo los méritos reales del homenajeado y las exageraciones de ritual

de los homenajeados, muy comprensibles de otro lado por tratarse del Santo del día.

Como era de suponer, Maritain tiene amigos entusiastas y adversarios decididos. El carácter de su obra y sus condiciones personales se prestan a ambas actitudes. Para algunos no hay nada bueno en la obra de Maritain; para otros no hay nada defectuoso ni censurable, ni siquiera discutible, y muestran fácilmente su cólera o su escándalo si alguien se atreve a atacar a su ídolo.

Creemos que la verdad está en el medio. Nadie negará el gran talento, la gran cultura científica y literaria, y —¿porqué no decirlo?— la recta intención de Maritain en sus múltiples intervenciones. Pero estimamos a la vez que, en conjunto, su obra científica pierde en valor e intensidad lo que gana en extensión y variedad. Quitado su estilo muy vibrante y personal —alguno de los homenajeados le llama pascaliano con hipérbole evidente—, no creemos que haya hecho avanzar en profundidad ni en enriquecimiento verdaderamente científico un solo problema de filosofía o de teología, y tenemos por manifiestamente exagerado el título de renovador, vitalizador y director del tomismo contemporáneo que equivalentemente le atribuyen algunos en el volumen que reseñamos.

Nos da la sensación de infantilidad el cambio de pensamientos de esos tomistas pedisecuos, y éste de una manera decidida y absoluta, a tenor del cambio de opinión de Maritain. Cuando el P. Marín Sola exponía su teoría de premociones falibles, impenitentes o frustrables, tuvo contacto personal con Maritain, a quien parecía inadmisibles esa opinión por creerle un molinismo larvado; y varios de los que colaboran en este homenaje le hacían eco con la misma firmeza y decisión. Pero he aquí que Maritain da la vuelta y admite esa premoción falible como un respiro y un desahogo y un perfeccionamiento del tomismo clásico, y al momento, como por un resorte, esos mismos admiradores cambian de postura, y comienzan a bailar al son del violín maritainiano, sin temor alguno de caer en el molinismo. Dicho por Marín Sola era vitando: propuesto por Maritain es la salvación del tomismo o poco menos; y se comete la injusticia de censurar todavía al primero (p. 213), cuando el segundo no ha hecho otra cosa que vulgarizar sus ideas.

Pero sobre todo en política extranjera ha tenido Maritain intervenciones poco felices, y algunos de sus admiradores y secuaces contribuyeron a empeorarlas. Por lo que se refiere a las cosas españolas, apenas es concebible peor información y más desdichado enjuiciamiento. Uno de sus admiradores ha calificado esas intervenciones de veneración republicana por la libertad (p. 11): por la libertad, *republicana* también, como es de suponer. Otro las llama Filosofía *Cristiana* de la historia y de la cultura: ironía digna de Voltaire.

Es lástima que Maritain no haya ceñido su actividad a un solo sector en lugar de mariposear por todos, con el riesgo de convertirse en lo que vulgarmente se dice un *Petrus in cunctis*. La obra hubiera ganado en profundidad y duración: con menos ruido, se hubieran cosechado más nueces. —D.

L. ROY, S. I., *Lumière et Sagesse. La grâce mystique dans la Théologie de Saint Thomas d'Aquin*. Vol. en 8.º de 301 pp. Montreal (Canadá), Le Immaculé Conception, 1948.

Santo Tomás fué en su vida un místico eminente. Poseía como pocos no solamente la sabiduría adquirida filosófica y teológica, sino también la infusa en sus más altos grados de contemplación. Los testigos del proceso de su canonización y sus primeros biógrafos lo afirman de consuno y sin ambages. Podía, pues, el Sto. Doctor escribir de Mística Teológica al estilo de S. Juan de la Cruz, no sólo teórica, sino también experimentalmente.

No lo hizo, sin embargo, como el solitario de Duruelo, en obras especiales y monográficas, pero dejó sembrados en sus numerosos escritos los grandes principios de la Teología Espiritual e infinidad de indicaciones de sabor netamente místico.

El P. Roy trata en la presente obra de explorar todos esos indicios y pensamientos místicos a través de todas las obras del Aquinatense, con el objeto de sorprender el espíritu de los mismos en su elaboración y formación vital.

Nada de esquemas a priori ni de conceptualización en la interpretación de Santo Tomás, nada tampoco de deducciones *more geométrico* en silogismos inacabables. Esos procedimientos, que emplearon durante siglos sus comentaristas, pasaron ya de moda —dice el autor— y deben ceder su lugar a la crítica, a la historia, al examen directo y sin prejuicios de los textos escuetos. Santo Tomás mismo, a pesar de su aparente esquematización y conceptualización, es en el fondo un gran intuitivo, vital y profundamente conectado con la Escritura y la Patrística: habla como los escolásticos; pero piensa como los Padres (p. 291).

La teología mística del Aquinatense —agrega— está toda ella centrada en los dones del Espíritu Santo, en cuanto ordenados a la contemplación. Pero todos ellos se resumen y condensan, como en sus primeros principios, en la Luz y en la Sabiduría, luz de gracia y luz de sabiduría que germinan en iluminación mística.

El autor muestra haber leído atentamente todas las obras de Sto. Tomás, particularmente sus comentarios a la Sagrada Escritura. No carece tampoco de espíritu crítico, en especial contra los escolásticos, y concretamente contra Juan de Santo Tomás que, como es sabido, es uno de los que mejor y más profundamente han expuesto la doctrina tomista sobre los dones del Espíritu Santo. Crítica excesiva e innecesaria para lo que el autor se propone.

Que los dones del Espíritu Santo sean precisamente siete, ni más ni menos, y que se diferencien específicamente entre sí, no es cosa indiscutible en Teología, ni mucho menos de fe divina. En esto tiene razón el autor. Pero de ahí a decir que Sto. Tomás no admitió o no dió importancia a esas tesis, hay una distancia infinita. Verdad es que el Santo Doctor no siempre justificó de una misma manera ese número septenario, ni asignó siempre tampoco a cada uno en parti-

cular las mismas funciones; pero esa variedad de explicaciones no implica de ninguna manera la negación o variedad de la cosa explicada.

Hubiera sido también de desear, al citar los textos de Sto. Tomás, una mayor discriminación entre lo que él afirma por cuenta propia y lo que dice como simple expositor del pensamiento ajeno.

Otras veces da una importancia excesiva a textos que no lo merecen, por ejemplo, al apócrifo *De beatitudine* (pp. 60, 61, 71, 101); y no faltan pasajes atribuidos a Sto. Tomás, v. gr.: *in VIII Politicorum* (p. 60 y en otros lugares), que manifiestamente no pertenecen a él, por haber terminado su comentario a esa obra de Aristóteles en el lib. III, lección 6 inclusive: lo siguiente es de Pedro de Auvergne.

El autor, que muestra una especial predilección por ciertas tesis muy discutibles del P. Lubac, revela estar muy al corriente de los problemas y discusiones francesas: de las de otras lenguas y países, apenas manifiesta tener noticia.

Pero en conjunto es un ensayo interesante, que revela el cuidado y el ahinco con que se estudian estos temas en la Facultad Teológica del Colegio Máximo de la Inmaculada Concepción de los Padres Jesuitas del Canadá.—S.

NAZARENO CAMILLERI, *Soc. Salesianae*.—*De natura actus visionis beatificae apud theologos post-tridentinos. Critica inquisitio positivo-scholastica in sententiam de visione Dei intuitiva per communicationem Actus increati*. Vol. en 8.º de 135 pp. Chieri, 1944.

Estas páginas son un compendio de una obra más amplia (unas 500 pp.) que el Autor tenía terminada en 1931, y que en 1940 presentó a la Universidad Gregoriana como Disertación de Doctorado en Teología.

Tal como ahora aparece, se limita a exponer la cuestión de si el acto de la visión beatífica en el entendimiento humano de Cristo y en el de los demás bienaventurados es un acto producido por el entendimiento creado, ayudado y elevado por el *lumen gloriae*, o más bien un acto increado e incausado, pero infundido y comunicado por Dios al entendimiento de los mismos.

El problema, iniciado por S. Fulgencio y recogido por Hugo de San Víctor, fué planteado en términos formales en la primera mitad del siglo XVI por el famoso franciscano Juan de Ripatransone y discutido ampliamente por los teólogos del siglo XVI y XVII. Por eso dedica brevemente la Primera Parte a los partidarios del acto increado, especialmente a Juan de Ripatransone; en la Segunda enfrenta los argumentos de los partidarios de Juan y de sus adversarios que están por el acto creado, discutiendo su valor probativo: por fin, en la Tercera, expone el juicio o la censura que merece ambas teorías a los teólogos de una y otra opinión.

Obra erudita, que muestra en su Autor un conocimiento poco común de las

grandes obras teológicas de los siglos XVI y XVII, acompañado de un juicio crítico penetrante.

Sin embargo, nos parece un tanto deficiente en el método y en sus resultados. No pone bastante de relieve la doctrina del acto increado en su ambiente histórico, ni en su correlación con otras formas similares de idéntico sentido fundamental que aparecen a través de los siglos. Pero lo más grave es que no se haya preocupado de investigar a fondo y de exponer sincera y objetivamente la doctrina auténtica de Juan de Ripatransone, siendo así que sobre ella gira casi toda la disputa de los teólogos postridentinos (p. 38).

¿Qué juicio se puede dar sobre el valor de una sentencia condenatoria cuando se comienza por prescindir de la genuina doctrina inculpada? Decir que lo que principalmente interesa es conocer esa sentencia, es invertir los términos. Lo primero que debiera hacerse es saber si dichos teólogos conocían bien la opinión de sus adversarios, o disputaban de lana caprina.

Mas, aún limitándonos al examen de los argumentos aducidos por los citados teólogos, el juicio nos parece poco equitativo. Verdad es que no todos les dan el mismo valor demostrativo: es más, se suelen combatir unos a otros en el mismo campo de batalla contra Juan de Ripatransone. Pero de ahí a decir que no existe ningún argumento demostrativo contra la tesis del acto increado, nos parece que hay mucha distancia. Apenas hay cuestión en que los teólogos del siglo XVII no se peleen desaforadamente. Para un Arriaga, por ejemplo, difícilmente se encontrará nota verdaderamente demostrativa. No es esa la época de la verdadera y sana teología, a pesar de sus progresos y desarrollos en otros sentidos.

En suma, acumulación de datos históricos y especulativos sin la debida discriminación y sin una interpretación verdaderamente objetiva y comprobada. Lo que le pasa con el famoso Maestro de la Buena Esperanza (*Magister Bonae Spei*, carmelita calzado) es sintomático. Los Salmanticenses lo citan diciendo: «*N. Bonai Spei*». Por ellos lo conoce nuestro Autor.

Es elemental saber que esa N. según el uso de aquellos tiempos, significa *Noster*, es decir, de nuestra misma Orden. Pues bien, Camilleri lo toma y lo aduce como nombre propio (cf. p. 135, 136), y hasta se atreve a decir cuál es, llamándole *Nicolás* (p. 43), cuando en realidad se llamaba *Francisco*... Cosa fácil de averiguar, con solo abrir el Nomenclator de Hurter.—S.

- C. SCHARFF, O. E. S. A., *L'habitus principe de simplicité et d'unité dans la vie spirituelle*.—Utrecht, Nijmegen, S. A. Dekker en van de Vegt. Un vol. de 206 págs.

Se trata de una tesis escolástica, concebida y redactada según las normas y moldes tradicionales en esta clase de estudios. El autor se propone demostrar que la perfección del hombre, tanto en el orden natural como en el sobrenatu-

ral, se realiza siempre a base de un proceso ininterrumpido de simplificación y unificación.

Para demostrarlo divide la obra en tres partes, las dos primeras de tipo filosófico y la tercera estrictamente teológica. En la primera demuestra que «en tant qu'une chose est plus simple et une, elle est du meme coup plus parfaite». En la segunda, muestra «la voie vers la simplicité et l'unité par les habitus». Y en la tercera aborda directamente el objeto fundamental de su estudio: «L'habitus principe de simplification et d'unification dans la vie surnaturelle».

La obra, en su conjunto, causa muy buena impresión. En toda ella campea la doctrina del Angélico Doctor y de sus mejores comentaristas. Sin dejar de ser un estudio de enfoque estrictamente especulativo, muchas de sus páginas contienen principios eminentemente prácticos. Leerán con gusto y provecho este estudio, tanto el teólogo especulativo como el místico y experimental.

La presentación material es un alarde de nitidez y de limpieza.—S. F. C.

Actas del Congreso mariano franciscano-español. 396 pp. «Verdad y Vida», Madrid, 1948.

Nos encontramos ante un volumen que contiene los trabajos presentados al Congreso mariano de la Orden Franciscana en Madrid, durante los días 21-26 de Octubre de 1947. El tema del Congreso fué la Asunción de la Santísima Virgen. Dada su actualidad máxima, esta clase de estudios se reciben con sumo agrado. Pero en el caso presente nos hemos llevado una amarga desilusión al ver su contenido. Será difícil encontrar una contribución más pobre al estudio del misterio. La primera parte está integrada por tres artículos, en los que más o menos directamente se pretende resolver el problema de la definibilidad. Casi con la misma razón que aquí estos tres artículos podían figurar, por ejemplo, en un estudio sobre el carácter sacramental. La segunda parte, formada por temas específicamente asuncionistas, es también de una pobreza y de una indocumentación desoladoras. Así, por ejemplo, nos encontramos con un artículo sobre *La muerte y la Asunción de la Santísima Virgen en San Epifanio*, por el P. Isidoro Rodríguez, que demuestra estar bastante ayuno, en lo que se refiere a crítica asuncionista.

A continuación se ha insertado un largo artículo nada menos que sobre el *Año de la muerte de María Santísima*. No comprendemos cómo en un estudio científico se ha permitido siquiera tratar semejante tema. Y no queremos continuar nuestra crítica, porque siempre es desagradable hacer papel de censor.

La tercera y última parte la forman las aportaciones españolas al misterio de la Asunción; son trabajos de orden positivo, mejor logrados, a nuestro juicio, que los anteriores.—FR. A. BANDERA, O. P.

A. MILLAN PUELLES: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Filosofía. Madrid, 1947.

El libro que nos ocupa es la tesis doctoral del Sr. Millán Puelles brillantemente defendida en Madrid y galardonada con el premio Extraordinario. Esto basta ya para recomendar una obra, que por su tema, por su orden sistemático, su serenidad crítica en el juicio sobre el pensamiento fenomenológico y la claridad en un problema tan delicado como el que se refiere al ente ideal, constituye uno de los mejores ensayos de exposición y de valoración que hasta el presente se han escrito sobre la filosofía fenomenológica.

Dos son, principalmente, las aportaciones de este libro a la filosofía: la primera es de historia y consiste en la exposición detallada de las investigaciones filosóficas sobre el ente ideal, llevadas a cabo por la fenomenología. Labor ciertamente meritoria y difícil, pues nos resume en razonamientos ordenados y en lenguaje claro las largas y a veces alambicadas teorías sobre la idealidad. Pero esta magnífica labor de historiador, que Millán Puelles realiza con maestría, sería incompleta, si no tuviera una segunda parte, seguramente la de mayor importancia, en la cual el autor pronunciara su juicio sobre las doctrinas históricas. Filosofar no es hacer historia de teorías filosóficas, sino enjuiciar sistemas y juzgar los problemas filosóficos desde la luz blanca de la verdad objetiva. Mas la verdad filosófica, que no es patrimonio de una raza privilegiada de hombres, toma vida, sin embargo, en los hombres y se traduce en el lenguaje de los sistemas filosóficos.

¿En cuál de estos sistemas está la verdad? Sin excluir los fallos que sin duda los tiene, —es obra de hombres— Millán cree encontrar el criterio de verdad para juzgar de la doctrina fenomenológica sobre el ente ideal, en la filosofía tradicional; más concretamente, en la doctrina tomista de la idealidad.

Tres partes componen esta tesis doctoral, que corresponden a estos tres propósitos del autor: Las dos primeras, extensas pero muy ordenadas y claras, tratan de la doctrina del ente ideal en la fenomenología. En la primera parte, que lleva por título *fenomenología del ser ideal*, nos introduce el autor dentro de la idealidad, tomándola tal como aparece en la mente; es sencillamente, la descripción fenomenológica del ser ideal en su presencia mental.

La segunda parte, *ontología de la idealidad*, trata de llegar a la misma raíz del ente ideal, que aparece ante el fenomenólogo como algo intermedio entre la conciencia, que lo descubre, y el ente real, que lo condiciona. Pero, a causa de su método descriptivo, el fenomenólogo no puede calar en la más profunda hondura ontológica del tema.

De ahí la tercera parte, más breve, pero no menos sólida y meritoria, en la cual nos da la valoración crítica y las conclusiones finales, a que llega el autor.

Husserl y Hartmann son los dos representantes más destacados, que Millán

elige entre los dispares autores fenomenólogos. Y a estos dos autores ha de estudiarlos por separado, ante la imposibilidad de reducir a un esquema único sus doctrinas. En Husserl mismo ha de distinguir los momentos distintos de las «Investigaciones» y de las «Ideas» para exponer con fidelidad su pensamiento. La dificultad es, pues, enorme, y a veces resulta poco menos que imposible reducir a sistema lo que, casi por sistema, es asistemático.

La doctrina fenomenológica ha sido casi siempre considerada desde su ángulo epistemológico; por eso «la filosofía que comenta a Husserl es, también ella, una filosofía» «vocacionalmente epistemológica». Sin embargo en el «idealismo fenomenológico» de Husserl, que es una vibrante reacción contra el psicologismo, hay un fondo *ontológico*, que ha sido dejado en olvido: la doctrina del «ente ideal», fundamento nutricional del «objetivismo de esta filosofía». Millán estudia este aspecto ontológico de la fenomenología. Y es, justamente, en este aspecto ontológico, donde hay que ver el acercamiento de Husserl, a la Escolástica, que denunciaron Cohen, Kraft y otros muchos historiadores, incluso escolásticos.

Mas la ausencia absoluta de toda metafísica verdadera hace que la doctrina fenomenológica sobre el ente ideal quede reducida a una pura descripción de objetos ideales. Ni los esfuerzos de Husserl con su «reducción fenomenológica», ni los de Hartmann con la «supraobjetividad» logran romper el cerco de la pura descripción fenomenológica para penetrar en la metafísica. Husserl y Hartmann se quedan en el «ser» ideal pero no pasan al «ente» ideal. Y es que la existencia ha sido puesta entre paréntesis por la *epojé* fenomenológica. Mas es imposible el estudio de la dimensión ontológica de una cosa sin contar, a la vez, con la presencia decisiva de la existencia. Ente no es más que la conjunción de una esencia y una existencia, actual o posiblemente hecha.

El «concepto objetivo», que inmediatamente se pone en contacto con todo el ámbito del ser, pudiendo ser cualquiera de los seres sin identificarse con ellos es verdadero ente ideal, que en la Escuela ha armado revoluciones doctrinales centradas en el problema de los universales. En la doctrina tomista del universal metafísico, transcendentamente ordenado a los inferiores de los cuales ha sido abstraído, hay que buscar la explicación metafísica de la idealidad.

Tal es la conclusión final de este libro magnífico del ilustre catedrático Sr. Millán Puellas, discípulo entusiasta de Santo Tomás. Se acercó a la fenomenología en su misma entraña. No encontró sombras solamente; pero a la luz del tomismo adquirió relieve la descripción de la idealidad. Es una prueba más de la fecundidad tomista.—FR. A. DEL CURA, O. P.

Catholicism in england (Catolicismo en Inglaterra), DAVID MATHEW (Londón, Eyre & Spottiswoode, 1949), pp. 281 e índices.

David Mathew ha escrito muchos libros sobre temas históricos y su autoridad en estas cuestiones es indiscutible. Es este libro una ampliación de un estu-

dio sobre el catolicismo en Inglaterra que escribió en 1935. Es una ampliación porque añadió el autor un comentario sobre los años que median entre 1935 y la terminación de la última guerra mundial.

Tiene especial mérito la parte que trata del trabajo fecundo de los jesuitas en Inglaterra, y también son de alabar las biografías sobre la vida y obras de los cardenales Newman, Manning e Hinsley. Hace resaltar el autor los factores que, aparte de la acción del Rey, han contribuido más al cisma inglés: los grandes monasterios, poseedores de muchas tierras, se enemistaron con los dueños de fincas; los católicos ingleses durante la época inmediatamente anterior al cisma no tenían una fe viva en su religión; una división social lamentable entre los mismos sacerdotes y obispos; y un exagerado sentido de nacionalismo.

No es este libro de fácil lectura, porque presupone en el lector un conocimiento profundo de la historia de Inglaterra. En este sentido es una obra de especialistas y no de gente vulgar.—JORDAN AUMANN, O. P.

S. AURELII AUGUSTINI: *Confessionum libri XIII*, cura et studio Jos. CAPELLO.
—Domus Editorialis Marietti, Taurini-Romae, 1948. Pág. LIV-604.

El Dr. Capello es benemérito de los estudios agustinianos. Después de haber publicado dos ediciones italianas, nos ofrece ahora una edición latina, con lo que su trabajo adquiere un valor internacional, pudiendo ser fácilmente utilizado por todos aquellos, sobre quienes recae la obligación y el honor de saber.

Al frente de la edición podemos contemplar el más antiguo retrato de San Agustín, con esta leyenda al pie: «Diversi diversa Patres, sed hic omnia dixit romano eloquio, mystica sensa tonans».

En la obra del Dr. Capello debemos distinguir dos partes: la edición del texto y el trabajo suplementario.

La edición del texto está hecha principalmente a base de los códices Sessoriano, Vaticano Eugippio y Parisinos 1911-12193-12224. Sin embargo los monumentos escritos no son siempre lo suficientemente claros para imponer una lectura determinada; esta dificultad fué superada por el Dr. Capello recurriendo a los lugares paralelos, y, cuando ésto no ha sido suficiente, aplicando las leyes del ritmo, que domina en la prosa agustiniana. Las variantes de interés por su contenido ideológico van indicadas al pie de página, juntamente con los códices, que las representan. En atención al destino de la edición se ha omitido toda aquella serie de variantes, que tienen un interés meramente paleográfico.

El trabajo suplementario con que el Dr. Capello ha enriquecido su edición es verdaderamente interesante; comprende una introducción, notas e índices. En la introducción se estudian diversos puntos: la noción de confesión en las *Confesiones*, composición y finalidad de la obra, un brevísimo compendio de la vida de San Agustín, una relación de los autores utilizados en las *Confesiones*, bibliografía sobre la vida y la doctrina de San Agustín, enumeración de las edicio-

nes de las *Confesiones* y un elenco completo de las obras del Santo; cuando se trata de obras que hoy no conservamos, se pone el título en distinto tipo de letra, advirtiendo expresamente que la obra desapareció. Todo esto abarca LIV páginas.

Las notas son de dos tipos: unas doctrinales y otras históricas. Las doctrinales sirven de comentario al texto de las *Confesiones* y están tomadas casi siempre de otras obras del Santo, aunque tampoco faltan citas de clásicos latinos o de autores católicos posteriores, como Santo Tomás. Este método de explicación resulta sumamente provechoso, porque a parte de la información que proporciona, tiene la ventaja de darnos un comentario a las *Confesiones* por su propio Autor, cerrando la puerta a peregrinas interpretaciones. Las notas históricas dan a conocer los personajes que aparecen en la narración agustiniana.

Al final va un «index nominum et rerum» muy copioso, y un «index generalis» de las materias tratadas en la introducción y en el texto de San Agustín.

No dudamos que todos los admiradores de San Agustín recibirán con simpatía esta nueva edición de las *Confesiones*, por la riqueza de su contenido y por la elegancia de su presentación.—FR. A. BANDERA, O. P.

GUILLEN JOSE, Pbro., *Gramática Latina* (Histórico-Teórico-Práctica). Ediciones «Sígueme», Salamanca. Precio: 35 ptas.

Composición y Traducción, vol. I. Precio: 13 ptas.

Es un volumen de 400 páginas. La Gramática completa en sus diversas partes: Analogía, Sintaxis y Prosodia con el Arte Métrica. Acomodada según advertencia preliminar, a los 7 años de bachillerato, respondiendo al programa oficial, o a los cinco que suelen estudiarse en los Seminarios.

El fin o novedad que trae esta Gramática ya va indicado en el paréntesis del título, y expresamente lo dice su autor en el prólogo: «Quisiera ella, hermanando los dos sistemas disociados entre sí— Teoría e Historia—, tomar lo bueno que cada uno le ofrece, valorarlo con relación al conjunto y a la utilidad práctica de la formación latina de los alumnos... Otra novedad quiere atribuirse esta Gramática, y es la reducción que hace de las leyes gramaticales a principios lógicos, con lo que ahorrarán mucho tiempo los estudiosos y dará a los alumnos el conocimiento racional y firme del *por qué* de las construcciones y de las variedades latinas».

Desde luego, en su conjunto, es una de las Gramáticas más completas, aparte las alusiones a la «Clave del latín», y a la «Estilística latina» (obras del mismo autor), aunque no se vean en ella explicaciones nuevas.

Sin descender a detalles particulares, y sin hacer notar las influencias de otros textos—ya lo dice el autor «que ha procurado recoger las experiencias antiguas y los hallazgos modernos»—, yo la encuentro un tanto recargada de observaciones y notas, letra muerta para el alumno, que siempre desea aprender las reglas y leyes con poca lectura; prefiere la intuitiva brillantez esquemática.

Complemento de esta Gramática son los tomitos prácticos de composición y traducción. Hemos recibido el primero que, efectivamente, está muy bien graduado—vale para los dos primeros años—, y con las referencias aclaratorias a la Gramática. Deseamos continúe el autor la publicación de los restantes.—E. SALAZAR.

Lucía, DU MESNIL-GIORDANO. Págs. 378. Ptas. 8,50. Ediciones «Pía Sociedad San Pablo».—Madrid.

Novela al estilo de «Fabiola». El argumento es—sobre el fondo histórico de los primitivos tiempos cristianos, en Siracusa—el martirio de Sta. Lucía, virgen.

Onésimo, ICENSIS. Págs. 320. Ptas. 8,50. Ediciones «Pía Sociedad de San Pablo».—Bilbao-Madrid.

Relato histórico de los tiempos de San Pablo. Son históricos los mismos nombres de los personajes, familiares a los que hayan leído las epístolas del Apóstol de las gentes. Son históricos los viajes de San Pablo.

La isla sin nombre, REMO ERRASTI. Págs. 216. Ptas. 5. Ediciones «Pía Sociedad San Pablo».—Bilbao-Madrid.

Interés y moralidad son las características de este libro escrito para distraer fantasías infantiles.

Hans. Historia de un chico obstinado, MARIA DE ZUMBELTZ. Pág. 227. Ptas. 6. Ediciones «Pía Sociedad de San Pablo».—Bilbao-Madrid.

Novela para niños. El argumento es la aventura de un muchacho soberbio—terco, «cabezón»—a quien doma la vida a fuerza de testarazos.

Es libro demasiado «moralizador», en el sentido de que se hace pesada tanta reflexión y plática como se endilga al infantil lector.

El secreto del maniquí, UGO DARETTI. Págs. 252. Ptas. 10. Ediciones «Pía Sociedad de San Pablo».—Bilbao-Madrid.

Interesante novela policíaca.

La Maestría de Pietrarsa, G. VENI. Versión del italiano por J. ROS. Págs. 212. Ptas. 10. Ediciones «Pía Sociedad de San Pablo».—Bilbao-Madrid.

Novela rosa en que los personajes son buenos, se portan bien y todo transcurre a gusto del lector. Libro muy moral.

Tristram Lloyd, P. A. SHECHAN. Versión española por EMILIO SANZ. Páginas 208. Ptas. 10. Ediciones «Pía Sociedad de San Pablo».—Bilbao-Madrid.

Se trata de la novela que dejó inconclusa el famoso escritor irlandés, y que completó el lírico escritor dominico H. M. Gaffrey con tanto acierto que su publicación tuvo en Irlanda un gran éxito de crítica y de público.

La versión española no es una mera traducción sino un arreglo en que se quitan para aligerar la obra algunas escenas que sólo interesarían al público irlandés, y, en cambio, se añaden otras, por razón de engarce o exigencia del desarrollo de los episodios de esta novelita.—L. C.

Tratado del Purgatorio, SANTA CATALINA DE GENOVA. Un folleto de 64 págs., ptas. 2,50. Editorial Balmes.—Barcelona.

Una acreditada Editorial española acaba de publicar el famosísimo *Tratado del Purgatorio* de la gran mística italiana Santa Catalina de Génova.

Precede al escrito de esta Santa una buena introducción (sin firma) sobre el mismo tema.

Recomendamos vivamente el libro de la Santa de Génova.—L. C.

Estudios de Historia Social en España. Vol. I. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Con este grueso volumen, de 722 páginas, y de magnífica presentación, inicia una serie de publicaciones el *Patronato de Historia Social de España*, que preside D. Severino Aznar, tan joven de espíritu como cargado de méritos y de años, que no han interrumpido su laboriosidad. El volumen va precedido de un prólogo de D. Carmelo Viñas y Mey, Secretario de dicho Patronato, incansable en el trabajo y alma de estas publicaciones.

Contiene este primer volumen *quince trabajos* sobre diferentes temas de carácter social, que fueron presentados y leídos, en su mayor parte, en las *Jornadas sociales* de 1947 y 1948.

Tratándose de investigadores que presentaron el fruto de sus trabajos, en largos años de estudio, no es necesario advertir que estamos ante monografías de gran valor. Por citar algunos, recordemos que D. Luis Redonet y López Dóriga, nos da un extenso y documentado estudio sobre el latifundio y su formación en la España medieval. Vemos en este trabajo no sólo historia, sino observaciones que debían leer todos los que se ocupan de estos problemas, principalmente si son gobernantes. D. Manuel Jorge Aragoneses, joven investigador, nos da un avance de sus trabajos acerca de los movimientos y luchas sociales en la Baja Edad Media, y el alemán Ricardo Konetzke nos ofrece dos estudios sobre la esclavitud de los indios, como elemento en la estructuración social de Hispano-

américa, y sobre los gremios. Al lado de éstos, los Sres. Hoyos Sainz, Caro Baroja, Lacarra, Piles, Ballesteros-Gaibrois y Carrera Pujol presentan valiosos trabajos en variados temas de carácter histórico-social. Pero los del Patronato no se limitan a este aspecto; quieren que se conozca y divulgue el pensamiento de nuestros grandes pensadores, incluídos los teólogos. Por eso la segunda parte del volumen contienen los trabajos de Beneyto Pérez sobre la concepción jerárquica de la sociedad en el pensamiento medieval español, y el del P. Venancio D. Carro, O. P., acerca del pensamiento social de los teólogos-juristas españoles; con los del P. Marcelino Zalba, S. J., sobre el precio y sus condiciones, y los de Granda y Lacamba sobre figuras del pensamiento hispano.

Al presentar este primer volumen a nuestros lectores, tan rico de contenido, no podemos menos de enviar nuestro parabién al Patronato citado. Lo que importa es que se continúe y lleve a la práctica el plan propuesto por el Sr. Viñas y Mey. Sería un gran monumento a la cultura española y de gran actualidad.—A. P.

G. THIBON, *El pan de cada día*.—Ediciones «Rialp», Madrid, 1949. Un volumen de 224 págs. En rústica, 18 ptas.

Un nuevo libro de Gustavo Thibon escrito, una vez más, en forma de aforismos. Una página de la Introducción quiere expresar la finalidad que persigue en estas páginas el filósofo provenzal: «No tengo ninguna pretensión de novedad, de originalidad de pensamiento, en el sentido que el mundo moderno da a estas palabras. Sólo quisiera enseñar evidencias. Eso se llama, en lenguaje vulgar, forzar puertas abiertas». Sin embargo, estas «evidencias» las expresa el autor en un lenguaje con frecuencia misterioso y oscuro, casi enigmático, inaccesible al gran público. Es un libro cuya lectura supone un gran esfuerzo personal del lector. Lo advierte expresamente el autor, curándose en salud: «Hace unos diez años, un gran filósofo, a quien me honra deber mucho, al advertir en mis primeros ensayos cierto abuso de la elipse y del estilo figurado, me escribía paternalmente: «No sobreestime nunca la inteligencia del lector». Bien sé que tenía razón para buena parte de la Humanidad, pero si sólo existieran tales lectores, preferiría no escribir. Si el lector no es capaz de asimilar espontáneamente (es decir, de integrar en su síntesis personal) los diversos alimentos que se le proponen, si hay que masticarlos y digerirlos por él, más vale guardar silencio».

Este criterio literario será todo lo respetable que se quiera, pero es perfectamente lícito disentir de él. ¿Por qué hemos de empeñarnos en sembrar de obscuridades y misterios lo que puede ser mostrado a la luz resplandeciente del sol? Aun prescindiendo de toda preocupación dogmática o religiosa, siempre nos parecerá preferible la divina transparencia del Sermón de la Montaña a los enigmas y misterios confiados en la obscuridad a unos pocos iniciados.

Por lo demás el libro es bueno. Francamente bueno, si se quiere. Pero sólo para los que sean capaces de digerirlo. La «masa»—y «masa» somos casi todos

los mortales, chille lo que quiera el amor propio—no debe molestarse en leerlo: se le caerá de las manos.—A. R. M.

G. CALABRIA, *Hora decisiva*.—*Apostolica vivendi forma*.—Pía Sociedad de San Pablo. Un tomo de 230 págs. En rústica, 12 ptas.

Unas breves palabras del prólogo, expresan bien la intención y finalidad del autor de estas páginas: «Veamos, pues, de remontarnos a las fuentes; y si a nosotros, Eclesiásticos, compete salvar otra vez al mundo, volvamos a la escuela de Aquellos primeros que lo curaron, los Apóstoles del Señor; y aprendamos directamente de ellos cómo portarnos hoy con un mundo que nos recuerda, por tantos motivos, el de sus tiempos».

Y a base —en efecto— de doce frases, extraídas casi todas del libro de los «Hechos de los Apóstoles», el autor hace «un acongojado y enérgico llamamiento a los Sacerdotes y a los Religiosos para salir de la mediocridad espiritual y para vivir y obrar conforme a su misión, que es la de elevar los hombres a la luz de la prudencia, y a la pureza de las costumbres», como dice Monseñor Montini en la carta laudatoria que figura al frente del volumen.

Deberían leer estas páginas todos los sacerdotes y religiosos.—S. F. C.

C. de VIÑAYO, O. F. M. Cap., *El libro de las Parábolas*—Ediciones Studium de Cultura. Un volumen de 278 págs.

Un nuevo comentario de las parábolas del Evangelio, escrito con amenidad e interés. Después del texto evangélico según la traducción de Torres Amat, sigue, a manera de exordio, una breve narración explicativa; y finalmente el comentario amplio, en el que a veces se sigue el sentido literal y otras el acomodaticio —aunque en forma discreta y moderada— siempre en vistas al fomento de la piedad entre los fieles. No es un libro de pretensiones científicas —en el sentido teológico y exegético de la palabra— pero prestará buenos servicios a los predicadores, párrocos y al público devoto en general.—S. F. C.

E. GUZMAN, *Principio de Teodícea*. Editorial Bibliográfica Española. Madrid, 1949.

El presente estudio constituye, como indica su título, un principio de Teodícea. Se ciñe solamente a las cuestiones de la existencia, simplicidad, unicidad e infinitud de Dios. De propósito no trata las demás cuestiones.

El estudio es demasiado sucinto, lo cual perjudica mucho a la claridad, tan necesaria en las cuestiones metafísicas. Además nos parece demasiado elemental este principio de Teodícea.—FR. A. DEL CURA, O. P.

Ellos... MARIA ROSA VILAHUZ, 196 págs. 15 ptas. S. E. Atenas, Madrid, 1947.

«Ellos», libro nuevo de María Rosa Vilahuz, trata de evitar el «despiste» de las jóvenes en su acercamiento al hombre. «Ellos», *vistos por dentro, vistos por fuera, vistos por nosotras*, es un análisis psicológico atinado aunque sencillo, de lo que es el hombre en el sentir y pensar, traducido en su vivir. Con mano dulce—femenina—expone lo que de verdad y de error existe en el juicio que la mujer manifiesta tener del hombre, facilitando así la mutua comprensión y con ella un acoplado convivir.—FR. JUAN ANTONIO V. MANCHADO, O. P.

Floreccillas de San Francisco contadas a los niños, MARIA DA LUZ SOBRAL.

Traducción del portugués por Juan Gutiérrez Gili, 2.^a edición. 88 págs. 10 pesetas.—Edit. Luis Gili, Córcega 415, Barcelona.

En una gacetilla se dice de este librito que «es uno de los pocos libros destinados a los niños que merecen un elogio *cumplido*». Tienen razón. Todo el mundo conoce lo educativo de las florecillas. Escogidas de entre éstas, la autora selecciona acertadamente alguna y las relata amena y sugestivamente para los niños, que de su lectura—ilustrada con 22 grabados, *santos* dirían los niños—saldrán conmovidos a la vez que incitados a bien obrar, poniendo en sus almitas vírgenes nobles y santas resoluciones. Su lectura hará una siembra de buenos propósitos, como es la pedagogía educacional de los ejemplos maravillosos de los santos.—F. J. ANTONIO V. MANCHADO, O. P.

Vida y Obras de San Juan de la Cruz.—2.^a edición.—Biblioteca de Autores Cristianos. Un vol. de XL-1432 págs. En tela, 60 ptas.

Agotada en breve tiempo la primera edición de la B. A. C. aparece esta segunda con algunas mejoras de poca importancia. Acaso la principal sea la de haber restablecido la numeración marginal de los párrafos conforme a la edición popular del P. Silverio y a las «Concordancias» de Fr. Luis de S. José, subsanando con ello el desbarajuste a que se prestaba la edición anterior por la distinta manera de citar.

Por lo demás, no hemos de hacer una vez más el elogio de las obras de San Juan de la Cruz. Mientras haya en el mundo almas sedientas de Dios y espíritus con ansias de luz en los caminos de la santidad gozarán las obras del frailecico fontivero de fresca y perenne actualidad. Nadie como él supo iluminar las tenebrosidades de la «Noche Oscura», ni trazar senderos más seguros hacia las cumbres del «Monte Carmelo», donde las almas entonan su «Cántico espiritual» abrasadas en una «Llama de amor viva».

Al frente de las «Obras» figura la excelente «Vida de San Juan de la Cruz», obra póstuma del malogrado P. Crisógono,

De desear es que los editores vayan perfeccionando cada vez más su trabajo hasta darnos una edición definitiva que —ellos mismos lo reconocen— no se ha logrado todavía.—FR. A. ROYO MARÍN, O. P.

Las directrices sociales de la Iglesia Católica, por el P. JOAQUIN AZPIAZU, S. J.—Biblioteca «Fomento Social».—Madrid, 1950. Un tomo de 132 páginas 15 pesetas.

El P. Azpiazu publica en un volumen elegantemente presentado por Editorial Bibliográfica Española su discurso de entrada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, pronunciado el 24 de octubre de 1950. En él analiza, una vez más, con la certera visión que su competencia en materias sociales hacía presentir, la doctrina social de la Iglesia. He aquí los enunciados de sus capítulos que orientarán al lector para formarse idea del contenido de la obra: Apología social de la Iglesia; Concepto cristiano del trabajo; la Iglesia en la doctrina del salario, la participación de beneficios; la dignidad humana en la propiedad; la Iglesia y la intervención del Estado; la Iglesia en la doctrina del seguro; la doctrina de la Iglesia en el ordenamiento profesional; redistribución de bienes; la Iglesia en la redención del proletariado; la revalorización del hombre como programa de la Iglesia.

En su conjunto es un trabajo orientador, que si nada nuevo añade a los especialistas en la materia, dará una idea muy clara de la doctrina social de la Iglesia a los que quieran enterarse de ella con precisión y brevedad.—S. F. C.

H. RONDET, S. J. *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*. Vol. 16º de 396 pp. Paris, Beauchesne, 1948.

Una teología dogmática digna de tal nombre debe ser al mismo tiempo positiva y especulativa, equilibrando mutuamente ambas funciones, ya en trabajos monográficos separados, ya en uno mismo simultáneamente.

El Autor opta por tratar separadamente esas funciones, dándonos en el presente volumen la parte positiva e histórica sobre la gracia —*Esquisse d'une histoire de la théologie de la grâce*—, y reservando para un segundo volumen la parte especulativa y sistemática.

Lo que Rivière ha hecho sobre la Redención, pretende realizar el P. Rondet sobre la Gracia, siguiendo en cuanto a la parte positiva el ejemplo del P. Lebreton sobre el dogma de la Trinidad. Empeño laudable, que el Autor presenta modestamente como un ensayo o como un bosquejo, deseando que otros colaboren en él para llegar a la perfección deseada.

Dios lo quiera, porque la obra que reseñamos no alcanza ni con mucho las proporciones y excelencias de sus similares de Lebreton y de Rivière. La exposición es demasiado somera y poco documentada en todas y en cada una de sus

partes, dado el carácter esencial y deliberadamente histórico del volumen. Tampoco está suficientemente ambientado. Las mismas líneas fundamentales carecen del debido relieve. Pobre en la parte escriturística y patristica, superficial en la parte escolástica, débil y casi frívola en la parte moderna postridentina.

Profesor en las Facultades de Fourvière, abunda en las ideas y en los prejuicios de aquella Escuela, particularmente de Lubac y de Bouillard, a quienes cita y a los que se remite con frecuencia. Prejuicios antiescolásticos e ideas, a las veces, más que discutibles sobre la noción de sobrenatural y sobre las relaciones entre naturaleza y gracia. Reconociendo los méritos extraordinarios de S. Agustín y de Sto. Tomás, no deja de acusarlos repetidas veces de antropomorfismo y de verbalismo. En opinión del Autor, el verbalismo es una de las características del hombre de genio.

No es verdad que Chossar editase los comentarios de Toledo a la Suma de Sto. Tomás (p. 301, nota 2), sino Paria; tampoco es cierto que Durando fuese precisamente un tomista (p. 245); es inexacto decir que Escoto introdujo en Teología el principio de que la volición del fin es anterior a la volición de los medios en todo querer ordenado, y de que quien quiere el fin quiere los medios (p. 296), pues se encuentra ya en Sto. Tomás y en otros teólogos de su tiempo; fuerza con exceso las palabras de Lutero *in III Sent.*, dist. 27: «quidquid habes meriti praeventris gratia donat, nil Deus in nobis praeter sua dona coronat», que no son otra cosa sino la reproducción de un axioma clásico en las Escuelas desde el principio del siglo XIII por lo menos, como refiere con frecuencia S. Alberto Magno, atribuyéndoselo a Prepositivo de Cremona, que condensó en él el pensamiento de S. Agustín.

En suma, erudición de Diccionario más bien que sacado directamente de las fuentes, y juicio en conjunto poco justo y equilibrado. Sin embargo, posee la envidiable nota de la claridad y de la facilidad, pudiendo ser útil a los que ya saben discernir entre plomo y plata.—D.

E. L. MASCALL.—*Existence and Analogy*. Vol. in 8.^o de XX-188 pp. Longmans, Green and Co. London, 1949.

Esta nueva obra del Profesor Mascal es una continuación y complemento de su *He Who Is, A Study in Traditional Theism*, anteriormente publicada. Toda nuestra ciencia sobre Dios adquirida por nuestras fuerzas naturales, depende de dos grandes principios: el realismo del ser y su analogía.

Existen realmente las cosas fuera de nuestra mente, distintas entre sí y dependientes unas de otras como efectos de sus causas. Las famosas vías de Sto. Tomás arrancan de ese realismo del movimiento, del efecto, de la contingencia, de los grados del ser, del orden del universo. Por ellas subimos del ser finito y participado al Ser infinito y por esencia, del ser causado y contingente al Ser incau-

sado y necesario, del ser compuesto de potencia y acto al Ser puro y simplísimo..

La analogía de atribución nos permite subir por esta escala, pasando de los analogados inferiores al primero y supremo analogante. La analogía de proporcionalidad propia, completa ese conocimiento, haciéndonos comprender, por medio de semejanzas y proporciones, la naturaleza misma y los atributos del Ser Supremo.

El Autor, que conoce bien la doctrina de Sto. Tomás, se ha inspirado particularmente en Sertillanges, Garrigou-Lagrange, Gilson, Penido y Maritain.

Obra útil y sugestiva, que tiene en cuenta y examina con ecuanimidad las modernas corrientes existencialistas. —S.

P. JOSE M. BOVER, S. J.—*Las Epístolas de San Pablo*. Versión del texto original acompañado de comentario. 2.^a edición. Pgs. 628. Editorial Balmes. 1950. Pr. 40 ptas.

Es la segunda edición de una obra publicada hace ya diez años. Los cambios y las mejoras de la presente edición son notables. Lo primero es la supresión del texto latino, que permite una disposición mejor de las páginas. La versión muy corregida por la Biblia Bover-Cantera se ofrece a los ojos del lector distribuida por miembros e incisos, lo que puede ayudar a la mejor inteligencia del texto. También el comentario ha sido retocado igual que los apéndices de la obra. El autor no nos ofrece ésta como un comentario a las epístolas del grande Apóstol; pero sí como una clave utilísima para ayudar a la lectura de las epístolas, a cuantos quieran hacer de ellas el alimento de su vida espiritual. Hoy que parece haber descendido el Espíritu Santo sobre las almas para infundirlas el amor por la lectura de los Libros Santos, será esta obra del P. Bover un auxiliar grande para introducir a muchas almas en los secretos de la vida del Apóstol, que decía a sus hijos espirituales: Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo.—Fr. A. C.

REVISTA DE REVISTAS

Al-Andalus-Fasc. 2. 1950.—Emilio García Gómez: *Homenaje a don Francisco Codera (1836-1917)*.—Miguel Asín Palacios: *Sadilíes y alumbrados*. Parte 5.ª: *La doctrina sadili del «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados, Materiales preparatorios*.—Alfred Guillaume: *The version of the Gospels used in Medina «circa» 700 A. D.*—W. Hoenerbach: *La teoría del «zéjel» según Safi al-din Hilli*.—E. Lévi-Provençal: *En relisant le «Collier de la Colombe»*.—Robert Brunschvig: *Polémiques médiévales autour du rite de Malik*.—Crónica arqueológica de la España musulmana. VARIEDADES. BIBLIOGRAFÍA.

Angelicum-Gen.—Marz, 1951.—Fr. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P.: *La structura de l'Encyclique «Humani generis»*.—P. Hyacinthus-M. Hering, O. P.: *De tempore animationis factus humani*.—Karl Binder: *Der «Tractatus de Ecclesia» Johnas von Ragusa und die Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Husite*.—NOTAS. Recensiones.

Antonianum-Januarius-Aprilis, 1951.—P. Carolus Balic: *De proclamato Assumptionis dogmate prae theologorum doctrinis et Ecclesiae vita*.—E. Glison: *Les recherches historico-critiques de la scolastique*.—P. Hugo Bren, O. F. M.: *De morali professionalí*.—P. Theophilus ab Orbiso, O. F. M. Cap.: *Undecim priora capita Geneseos a S. Laurentio Brundusino (O. F. M. Cap.) explanata*.—P. Humbertus Betti, O. F. M.: *Pro editione critica Quaestionum Alexandri Halensis*. MISCELANEA. BIBLIOGRAFÍA.

Arbor-FEBRERO, 1951.—*El Cristianismo no es un humanismo*, por Raimundo Paniker.—*Gobernantes y gobernados en la hacienda de Castilla (1536-1556)*, por Ramón Carande.—*Los amores de don Melón y doña Endrina. Notas sobre el arte de Juan Ruíz*, por Fernando Lázaro. NOTAS. Información cultural del extranjero y de España. BIBLIOGRAFÍA.

MARZO, 1951.—*Hacia una teoría del intelectual católico*, por Pedro Laín Entralgo —*La España que conoció el general San Martín (Para la comprensión de la independencia de América)*, por Ismael Sánchez Bella.—NOTAS. Información cultural del extranjero y de España. BIBLIOGRAFÍA.

Biblica-Vol. 32. Fasc. 1-1951.—K. Prüm: *Die katholische Auslegung von 2 Kor 3, 17a in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen* (III)—S. Lyonnet: *S. Cyrille d'Alexandrie et 2 Cor 3, 17.*—A. Vogel: *Studien zum Psalter-Psalter.*—R. T. O'Callaghan: *Is Beeroth on the Madeba Map?*—J. Kahmann: *Die Heilsukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte nach Is 40-55* (I).—P. Boccaccio: *I manoscritti del Mar Morto e i nomi di DIO.*—E. Peterson: *1 Kor 1, 18 f und die Thematik des jüdischen Busstages.* BIBLIOGRAPHIE: RECENSIONES.

Biblos-Vol. XXVI. 1950, Coimbra.—A. Gonçalves Rodríguez: *O Protestante Lusitano.*—Joseph M. Piel: *Os nomes dos santos tradicionais hispânicos na toponímia peninsular.*—Mario Martins, S. J.: *O monacato de S. Fructuoso de Braga.*—Duarte Leite: *Lendas na história de navegação astronómica em Portugal.*—Luis Saavedra Machado: *Adolfo Coelho e o seu labor pedagógico.*—VÁRIA. BIBLIOGRAFIA.

Brotéria-Janeiro, 1951.—A. Velloso: *A mensagem de Leonardo Coimbra.*—Antonio de Nagalhaes: *A tragedia de Guerra Junqueiro.*—Carlos da Silva Tarouca: *Terao aparecido as Crônicas perdidas de Fernao Lopes?*—João Maior: *Em torno de Camões.*—Afonso do Capó: *R. P. Eugénio Jalhay, S. J. K.*—Eugenio Jalhay: *Lápides romanas de região de Carquera (Resende).*—Luis Vieira de Castro: *Política externa.*—Nicolau Belina-Podgaetsky: *O significado do «Apelo de Estocolmo».* BIBLIOGRAFIA.

Bulletin Thomiste-Le Saulchoir, 1943-1946.—Grabmann M.: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin.*—Lubac (de) H. S. J.: *Surnaturel. Études historiques.*—Bibliographie y critique: *Études générales.*—*Théologie fondamentale.*—*Surnaturel théologie.*—*Dieu.*—*Création.*—*Gouvernement divin.*—*Péché originel.*—*Grace.*—*Vie morale.*—*Christologie.*—*Sacrements.*—*Fins dernières.*—*Église.*

Civiltà Cattolica (La)-3 MARZO 1951.—*Sviluppi della tattica comunista contro la Chiesa cattolica in Cecoslovachia.* F. Cavalli, S. J.—*La vita reale nelle parabole evangeliche.* A. Vaccari, S. J.—*Alla ricerca delle cause del cancro.* G. Bosio, S. J.—*L'indifferentismo religioso.* A. Oddone, S. J.—*Spirito e poesia di Nicola von Zinzendorf.* G. S. S. J.—*Dal vecchio «Gesu» di Charles Guignebert al Nuovo «Gesu» di Michele Saponero.* C. L. Giudice, S. J. BIBLIOGRAFIA.

17 MARZO 1951.—*I Santi del Giubileo.* A. Martini, S. J.—*La scomparsa di un avvelenatore di anime.* André Gide. D. Mondrone, S. J.—*Kierkegaard di fronte all'esistenza di Dio.* S. Fruscione. S. J.—*L'arte e l'uomo.* G. Roveila, S. J.—*Tendenze antineutriniane nella fisica moderna.* V. Arcidiacono, S. J.—*Chiesa e Stato in Inghilterra.* G. Gill, S. J.—*Nuove edizione delle opere di San Tommaso.* Z. Alszegey, S. J.—BIBLIOGRAFIA.

Divus Thomas-Albertinum, Freiburg. MARZO, 1951.—A. M. Landgraf: *Beiträge der Fäinhachllastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre*.—F. Budde: *Der Hylomorphismus ein überholter Standpunkt?*—H. Stirnemann, O. P.: *Zum Begriff der Gegenwart*.—A. Kolping: *Zur theologischen Erkenntnismethode anlässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel*.

Ephemerides Mariológicas-I, 1951, 1.—*Constitutio Apostolica «Munificentissimus Deus»*.—M. Peinador, C. M. F.: *De argumento scripturistico in bulla dogmatica de Assumptione*.—B. García Rodríguez, C. M. F.: *La razón teológica en la bula «Munificentissimus Deus»*.—J. F. Bonnefoy, O. F. M.: *La bulle dogmatique «Munificentissimus Deus»*.—O. Casado, C. M. F.: *Boletín asuncionista*.

Estudios Eclesiásticos-ENERO-MARZO, 1951.—Rabeneck, Juan: *El origen del primer hombre*.—Morán, Apolinar: *La santidad sustancial de la humanidad de Cristo en la Teología de los ss. XVI y XVII*.—Bover, José M.: *La reprobación de Israel en Rom. 9; 11*.—NOTAS. BIBLIOGRAFIA.

Gregorianum-1951.—Vol. XXXII, I.—Monachino, V. S. J.: *Intento pratico e propagandistico nell'apologética greca del II secolo*.—Landgraf, A.: *Die Mithlerschaft Christi nach der Lehre der Frühscholastik*. II.—Alszegehy, Z. S. J.: *Methode und Lehrrichtung der «Summe Omnis theologiae speculatio»*.—Diamond, J., S. J.: *A catalogue of the Old Roman College Library and a reference to another*.—J., S. J.: *La Teología en España durante los últimos veinticinco años*.—H.: *La première édition complète des oeuvres liturgiques d'Amalraire. Notes. Bibliographie*.

Hispania Sacra-Instituto «Enrique Flórez». Consejo de Investigaciones Científicas. JULIO-DICIEMBRE, 1950.—¿*Hizo San Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria?* por el Rvdo. P. Pedro de Leturia, S. J.—*D. Nuño Pérez de Monroy, abad de Santander*, por el Rvdo. D. Gervasio Velo y Nieto.—*Abades y Piores de la iglesia de Santa María de Tudela*, por el Rvdo. Dr. D. Francisco Fuentes.—MISCELANEA. BIBLIOGRAFIA.

Manresa-ENERO-MARZO, 1951.—*Bula Dogmática de la Asunción. Tendencias actuales en torno al estado religioso*: Ignacio Iparraguirre, S. J.—*Discurso del Papa al Congreso de Religiosos. Glosas al discurso de Pío XII sobre la vida religiosa*: Marcelino Zalba, S. J.—*Eibliografía hispánica de espiritualidad*: Jesús Olazarán, S. J.—Recensiones.

LIBROS RECIBIDOS

Edi. **Ariel**.—Ronda de San Pablo, 67, Barcelona.

Catolicismo o barbarie, por José-Oriol Cuffí CADANEL. Hacia la verdadera paz. Precio 35 ptas.

De **Consejo de Investigaciones Científicas**. Madrid. 1950.

Estudios sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos de su obra, por José Antonio de SOBRINO, S. J.

Filosofía y vida, por Juan ZARAGÜETA, Instituto «Luis Vives de Filosofía». La vida mental. 1951.

Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina, por el R. P. José M.^a BOVER, S. J., Páginas LXXX-772.

De **Ed. Ebro**. Zaragoza.

Clásicos Españoles: Baltasar Gracián: El Criticón. Selección por José Manuel BLECUA, Catedrático de Literatura. Precio, 6 ptas.

Diana. Selección por Francisco López ESTRADA, Catedrático de Lengua y Literatura Española en la Universidad de Sevilla. Precio, 6 ptas.

Calderón: El Príncipe constante. Estudio por Pablo Pou FERNANDEZ, Catedrático de Literatura. Precio 6 ptas.

Poesía religiosa española (Antología). Selección por Lázaro MONTERO, Catedrático de Literatura. 12 ptas.

V. García de la Huerta: Raquel. Raquel. Estudio por Antonio Papell, Catedrático de Literatura. 6 ptas.

L. Vélez de Guevara: La luna de la sierra. Estudio por Luisa REVUELTA, Catedrático de Literatura. Precio 6 ptas.

De **Edit. Scelicer**. Apartado 86. Cádiz.

Cicerón, su época, su vida y su obra, por José GUILLEN, Pbto. Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas en la Universidad Pontificia de Salamanca. 1950.

Manual del Colegio Apostólico Dominicano, por el R. P. Ricardo CASADO, O. P. (3.^a edición) 1950. Conde de Peñalver, 40. Madrid.

De **Ed. Pia Sociedad de San Pablo**.—Zalla. Bilbao.

Por la Iglesia y por la Patria el Papa, por el P. Carlos de la INMACULADA, Pasionista.

Un Apóstol del Confesonario, por el P. Pedro de VALDIPORRO, Capuchino.
Traducción de la tercera edición italiana por el P. Eduardo Aguilar Donis, O. P.
Siguiendo a Jesús, por M. del Carmen HIDALGO.

De **La B. A. C.**—Apartado 466. Madrid.

Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica. Tomo III. Tratado de los Angeles.
Tratado de la Creación corpórea.

Jaime Balmes. Tomo VII. Escritos políticos.

Sacrae Theologiae Summa. PP. Michael Nicolau et Joachin SALAVERRI, S. J.
I. Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi.
De sacra Scriptura.

De **Ed. Instituto Padano di Arti Grafiche**.—Rovigo.

Il Diritto Delle Religiose, por el P. Lodovico G. FANFANI, O. P. (Terza Edizione).

De **Edi. Casa Harris**.—Bernaza, 110. A-8890. Habana.

Dios y la materia, por el Rvd. P. Bernardo REDONDO, S. J.

De **Ed. Buchhandlung a Weger**.—Bixen (Sudtiro) Italia.

Der Verkehr der Katholiken mit den Horetiken, por J. GAMBERONI. Páginas XII-159.

De **Ed. Institut d'études Medievales**.—381, Avenue Rockland. Montreal, 8 (Canadá).

L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin. por Henri-Irénée MARROU.—*Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, por M. D. CHENU, O. P.—1950.

De **Ed. Instituto de Filosofia**. Universidad Nacional de la Plata (República Argentina).

La persona. Su esencia, su vida, su mundo, por Octavio N. DERISI.—1950.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.

Salmanticae 10-Aprilis-1951.

NOVEDAD EDITORIAL

«Qué es y que no es la Acción Católica»

Estudio Teológico-Jurídico, por el

R. P. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

LECTOR EN TEOLOGIA Y DOCTOR EN DERECHO CANONICO

PROFESOR EN EL PONTIFICIO INSTITUTO

«ANGELICUM» DE ROMA.

Publicación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas
XX-255 páginas.

El estudio del P. A. ALONSO LOBO, es seguramente el estudio mejor que hasta la fecha se ha publicado sobre el tema de la Acción Católica. Es un estudio profundamente documentado en la Teología, en el Derecho Canónico y en cuantos documentos han emanado de la Jerarquía sobre tan actual e importante tema. La obra del P. A. ALONSO LOBO, se presenta hoy como imprescindible para el que quiera conocer a fondo lo «Que es y lo que no es la Acción Católica».

LOIDI Y ZULAICA

IDIAQUEZ, 5

SAN SEBASTIAN

VINOS DE MISA

Esta casa garantiza la pureza de sus vinos con recomendaciones de varios Sres. Arzobispos y Obispos y del R. P. Vitoria, S. J.

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNACULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujección al

Canon 1271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

«Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas».

¡LIMPIEZA ABSOLUTA!

¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna - VITORIA (Alava)

Biblioteca de Teólogos Españoles

(Apartado 17.—Salamanca)

P. V. CARRO: *El Maestro Pedro de Soto y las Controversias político-teológicas del siglo XVI*.

Tomo I: Actuación político-religiosa de Soto. Precio, 75 ptas. en rústica y 85 en tela.

Tomo II: El Maestro Soto, las Controversias teológicas y el Concilio de Trento (volumen de 900 páginas). Precio, 130 ptas. en rústica.

FRANCISCO DE VITORIA: *Comentarios inéditos a la Secunda secundae de Santo Tomás*. Edición preparada por el P. Beltrán de Heredia; cinco volúmenes. Precio de cada uno, 75 ptas. en rústica, y 85 encuadernado en tela.

S. RAMÍREZ: *De hominis beatitudine*. Tomos I y II agotados. Tomo III 70 ptas.

BELTRAN DE HEREDIA: *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos españoles durante la primera mitad del siglo XVI*. Precio, 30 pesetas.

V. CARRO: *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*. Obra premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas. 2.^a edición. Precio, 75 ptas.

DOMINGO BÁÑEZ: *Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás*. Edición preparada por el P. Beltrán de Heredia. Tomo I, De ultimo fine et de actibus humanis. Precio, 60 ptas. Tomo II, De peccatis. Precio, 60 pesetas. Tomo III, De gratia Dei. Precio, 50 ptas.

Otras publicaciones de venta en la Administración de la Biblioteca

P. GETINO: *El Maestro Francisco de Vitoria*. Precio en tela, 85 ptas.

P. BELTRAN DE HEREDIA: *Francisco de Vitoria*. Precio, 25 pesetas.

FRANCISCO DE VITORIA: *Relecciones teológicas*, texto bilingüe con facsímiles de las dos primeras ediciones íntegras y de varios manuscritos. Tres volúmenes: en tela, 225 ptas., en rústica, 200 ptas.

V. CARRO: *Los dominicos y el Concilio de Trento*. Precio, 30 ptas.

V. CARRO: *Santo Domingo de Guzmán, fundador de la primera Orden Universitaria, apostólica y misionera*. Precio, 15 ptas.

BELTRAN DE HEREDIA: *Historia de la Reforma de la Provincia dominicana de España (1450-1550)*. Precio, 125 ptas.

BELTRAN DE HEREDIA: *El Maestro Mancio de Corpus Christi*. Precio, 15 ptas.

BELTRAN DE HEREDIA: *El Maestro Juan de la Peña*. Precio, 15 ptas.

S. M.^a RAMÍREZ: *De certitudine spei christianae*. Precio: 10 pesetas.

id. *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia*.
Precio, 15 ptas.